

Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament

Bertholet

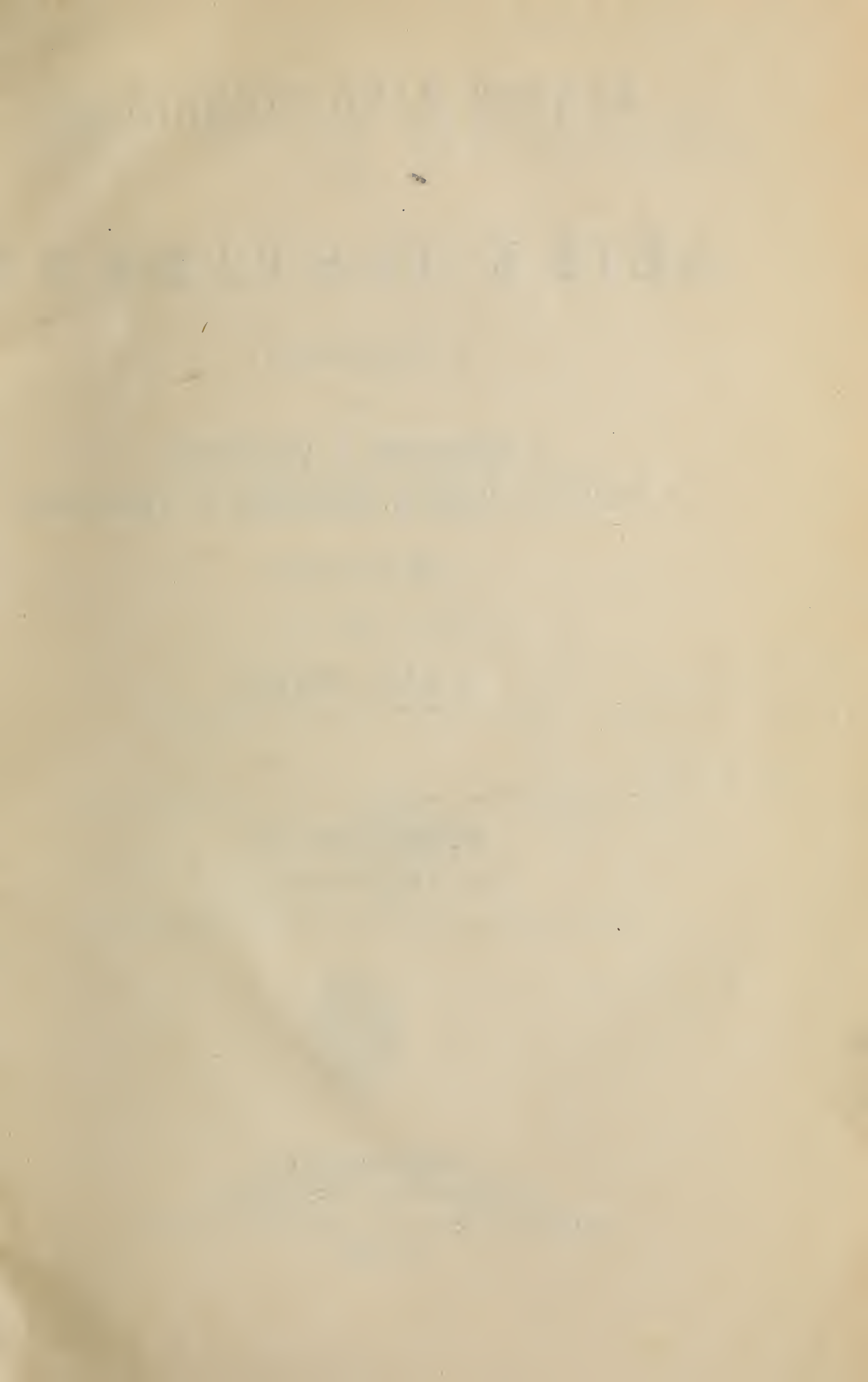
Das Buch Hesekiel



J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen







KURZER HAND-COMMENTAR

ZUM

ALTEN TESTAMENT

IN VERBINDUNG

MIT

I. BENZINGER, A. BERTHOLET,
K. BUDDE, B. DUHM, H. HOLZINGER, G. WILDEBOER

HERAUSGEGEBEN

VON

D. KARL MARTI

ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT BERN.

ABTEILUNG XII:

DAS BUCH HESEKIEL.



FREIBURG I. B.
LEIPZIG UND TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK).
1897.

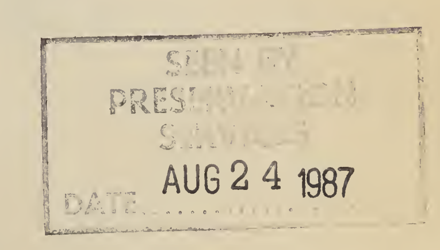
DAS BUCH HESEKIEL

ERKLÄRT

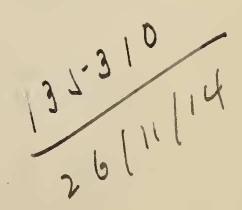
VON

LIC. ALFRED BERTHOLET
PRIVATDOCENT DER THEOLOGIE IN BASEL.

MIT FÜNF ABBILDUNGEN.







FREIBURG I. B.
LEIPZIG UND TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK).
1897.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

INHALT.

Einleitung.

Erklärung.

Abbildungen.

Einleitung.

I. Die Zeitumstände.

Das wichtigste Ereignis der letzten Jahrzehnte des judäischen Reiches vor seiner Vernichtung brachte ohne Zweifel das Jahr 622 mit der Einführung des Deuteronomiums. Sie bedeutete den grossartigen Versuch, auf dem Wege einer religiösen Verfassung in letzter Stunde noch das Volk zu schaffen, das heilig genug wäre, um das von den Propheten verkündete Gericht aufzuhalten oder abzulenken. Der Glaube an die Möglichkeit eines solchen Experimentes erfasste weite Kreise und hatte eine allmähliche Umwandlung der gesamten religiösen Auffassungsweise zur Folge. Man hatte jetzt in einem geschriebenen Religionsbuche (vgl. zu Hes 3 3) ein Gesetz, und darnach vermochte man ganz genau zu wissen, was gut sei und was böse: Religion wurde etwas Lernbares, man konnte sie predigen, band sie doch das Individuum an die Beobachtung gewisser Rechte und Satzungen. Ihre natürlichen Prediger, die berufenen Wächter über das neue Gesetz, waren Leute, bei denen der Glaube an seine eminent pädagogische Bedeutung mit den eigensten Interessen zusammentraf. Es waren die jerusalemischen Tempelpriester, nach ihrem Ahnen Zadokiden genannt, die sich durch das Dtn mit Einem Schlage als Diener des einzig legitimen Heiligtums sanktioniert sahen, nachdem durch dieses selbe Gesetz der fromme Zauber gebrochen war, der die ländlichen Kultstätten umgeben hatte. Für's Erste gab's freilich von der Herrlichkeit, die man sich von der Zukunft versprochen hatte, nichts zu sehen. Die unerwarteten Ereignisse der nächsten Folgezeit waren vielmehr dazu angethan, eine allmähliche Sichtung zwischen unlauterm und lauterm Glauben zu Stande zu bringen und diesen in einzelnen Männern in aller Stille reifen zu lassen. Schon dass König Josia (640—609) aus dem Kampfe bei Megiddo als Leiche nach Jerusalem zurückkehrte, war das Letzte, worauf man sich im guten Vertrauen auf seine Verdienste um das neue Gesetzbuch gefasst gemacht hatte. Vielleicht ist gerade in der allgemeinen Verwirrung und Bestürzung der Grund zu suchen, dass sein zweiter Sohn, Joahas, statt des erstgeborenen den Thron besteigen konnte. Er trat damit in ein beklagenswertes Erbe ein (vgl. Hes 19 3 f.). Auf seinem Rückzuge setzte ihn Pharao Necho zu Ribla gefangen und liess ihn nach Ägypten bringen (II Reg 23 33 f.). Dem Lande legte er eine schwere Geldbusse auf und gab ihm Josias ersten Sohn, Eljakim, als König, seinen Namen in Jojakim wandelnd zum Zeichen, dass er seine Kreatur sei. Kein Wunder, dass ihn vielleicht gewisse Leute als König kaum an-

erkannten (vgl. die Bem. zu 19 5–9), und sein Wandel war nicht darnach, ihm diese Anerkennung nachträglich einzubringen: Das ungünstige Urteil des Königsbuches über ihn (II Reg 23 37) wird bestätigt durch das, was wir aus Jer 26 erfahren. Durch die Schlacht bei Karkemisch (605) bekam er an Stelle Pharaos die Chaldäer als Oberherren. Er hielt ihnen die Treue blos drei Jahre, und das Land hatte seine Felonie zunächst mit einer Verwüstung durch Streifscharen der Chaldäer, Aramäer und Ammoniter zu büssen. Wahrscheinlich ist Jojakim in diesen Kämpfen unrühmlich gefallen (597). Als wenigstens Nebukadrezar selber gegen Jerusalem heranrückte, sass auf dem Throne sein Sohn, Jojachin, seit drei Monaten König. In der Beurteilung seines Charakters hat man sich vielleicht meist zu günstig stimmen lassen (vgl. zu Hes 19 6 f.) durch ein scheinbar berechtigtes Mitleid mit seinem unglücklichen Schicksal, hatte er doch dafür, dass er die Krone drei Monate getragen, 37 Jahre im babylonischen Kerker zu schmachten. Mit ihm führte Nebukadrezar „alle Schätze des Tempels Jahwes und die Schätze des königlichen Palastes weg und zerschlug alle goldenen Gefässe, die Salomo, der König von Israel, im Tempel Jahwes angefertigt, wie Jahwe gedroht hatte. Ganz Jerusalem aber und alle Obersten und alle wehrfähigen Männer, 10 000 führte er als Gefangene fort“ (vgl. die textkrit. Anm. bei KAUTZSCH), „dazu alle Schmiede und Schlosser. Nichts blieb zurück ausser den geringen Leuten der Landbevölkerung“ (II Reg 24 13 f. Hes 17 12). Damit teilt sich die jüdische Geschichte der nächsten Folgezeit in zwei Arme, die unter einander freilich immer wieder verbunden sind.

Die Zurückgebliebenen fügten sich in die Not und suchten aus ihr nach Kräften zu gewinnen. Die Wegziehenden hatten Haus und Habe um Schleuderpreise verkaufen müssen (7 12 f. vgl. 22 12), und so sahen sich jene plötzlich im ungeahnten Besitz grosser Grundstücke. Die niedergerissenen Häuser bauten sie auf (11 3) und für die Zukunft versahen sie sich keines weitern Unglückes. Sie fühlten sich auch schon viel besser als die, welche das Land hatten verlassen müssen; diese waren ja von Jahwe fern (11 15)! Und bei solcher Selbstzufriedenheit versteiften sie sich wohl in blindem Vertrauen auf das Dtn als einen Talisman, womit es ihnen nicht fehlen könne. Andere beurteilten die Lage skeptischer und huldigten im Schwanken der Zeit einem tollen Synkretismus, sich damit entschuldigend, dass Jahwe das Land verlassen habe (8 12). Dabei trieb man auf der einen wie auf der andern Seite den alten Sündenwandel weiter (Cap. 22), und gerade die, die der Leute Leiter hätten sein sollen, Fürsten, Priester und Propheten, gingen mit dem verderblichen Beispiele voran: keiner, der für das Volk in die Bresche getreten wäre (22 30)! Der König, dem über diese Elemente Nebukadrezar die Herrschaft in die Hand gegeben hatte, Jojachins Oheim, Zedekia (ursprünglich Mattanja geheissen) war selber der schwächste und unzuverlässigste Charakter, der je auf dem Throne von Jerusalem gesessen hat. Völlig machtlos, sich dem Einfluss seiner Grossen zu entziehen, lauschte er wohl gerne der warnenden Rede Jeremias, aber brachte es nicht über sich, ihm jemals zu folgen. Das Einzige, was Nebukadrezar von ihm verlangte, und womit er ihm keineswegs ein unglückliches Loos zu schaffen gedachte (vgl. zu 17 6), — dass er von ihm abhängig bleibe, vermochte er nicht zu halten. Boten gingen nach Ägypten, Rosse und Kriegsmannschaften zu erbitten (17 15), und, durch das schlimme Beispiel der Nachbarn (Jer 27) ermutigt, wagte Zedekia den offenen Abfall

(Hes 17). Nebukadrezar rückte in eigener Person mit einem Kriegsheere heran. Noch hoffte man in Jerusalem, sein erster Angriff gelte Ammon, das ihm ebenfalls untreu geworden war, aber vergebens (Cap. 21): die Belagerung Jerusalems nahm am 10/X des neunten Jahres Zedekias ihren Anfang (vgl. 24 1). Das Einschreiten Pharaos vermochte sie nur auf einen kleinen Augenblick aufzuheben (Jer 37 5 ff. 34 21 f.); denn Pharaos „Arm" wurde „zerbrochen" (Hes 30 21 f.) und über der Stadt und ihrem König erfüllte sich das furchtbare Schicksal. Ein heimlicher Fluchtversuch Zedekias (vgl. 12 12) misslang. Geblendet wurde er nach Babel geführt (12 12 f.), nachdem er mit sehenden Augen noch als Letztes die Hinschlachtung seiner Söhne in Ribla hatte schauen müssen. Die Belagerung der Stadt vollendete sich unter allen Schrecken, die eine Belagerung mit sich bringen kann (vgl. 4 1–3 9–17 5 1–4 10). Am 9/IV des elften Jahres wurde Jerusalem eingenommen (II Reg 25 2 f. Jer 39 2 52 5 f.). Die Stadtmauer wurde niedergerissen, der Tempel verbrannt, die Bevölkerung zerstreute sich nach allen Winden in selbsterwählter oder gezwungener Exilierung (Hes 5 2 12). Die Nachbarn triumphierten in gottloser Schadenfreude und gewinnsüchtigem Eigennutz (vgl. zu Cap. 25—32 35). Was im Lande zurückblieb oder sich darin wieder sammelte, illustriert zur Genüge Hes 33 23–29.

Wenn auch die Exulanten der ersten Deportation grossenteils nicht viel Grund hatten, auf die Zurückgebliebenen sonderlich gut zu sprechen zu sein, so bedeutete der Untergang der Stadt für sie doch einen furchtbaren Schlag. Sie hatten in ihr z. T., wie es scheint, Söhne und Töchter zurückgelassen (24 21) und so darf es uns nicht Wunder nehmen, dass die Beziehungen zwischen hüben und drüben sehr rege waren (vgl. Jer 29). Die eigene Lage der Exulanten war keineswegs eine verzweifelte. Sie durften sich geschlechterweise organisieren; wenigstens scheinen die Ältesten in ihre alten Rechte wieder eingetreten zu sein (Hes 8 1 14 1 20 1). Ihre Freiheit der Bewegung ging so weit, dass sie sich eigene Häuser bauen, Gärten pflanzen und sich nach Belieben besuchen durften (vgl. Jer 29 5 Hes l. c.). Aber bei alledem war die Fremde nicht die Heimat, und namentlich lag für einen antiken Menschen etwas besonders Quälendes in dem Gedanken, dass man im fremden Lande unreines Brot essen müsse, d. h. dass von Speise und Trank nichts der Gottheit gespendet werden könne (4 13): so tief wurzelte die allgemeine Auffassung von der Zusammengehörigkeit von Gott und Land. War unter solchen Umständen an eine regelrechte Kultübung nicht zu denken, so schloss man sich auf der einen Seite um so fester wenigstens um das zusammen, was man von kultischen Geboten leicht beibehalten konnte und was die Andern nicht besassen (Sabbat, Beschneidung), ohne doch vom Sehnen nach dem Tempel (24 21) zu lassen. So „erinnerte" man sich wohl Jahwes (6 9). Aber daneben litt man doch unter dem rätselvollen Druck der göttlichen Weltregierung, dass man durch so schlimme Zeiten hindurchgehen müsse. Im besten Falle raffte man sich dazu auf, dass man wenigstens für eine ferne Zukunft die verheissenen bessern Tage erwartete (12 21 ff.). Es gab nämlich für das Unglück eine Erklärung: Man büsste für die Sünden früherer Generationen. „Die Väter haben Herlinge gegessen und den Söhnen werden die Zähne stumpf" (Jer 31 29 Hes 18 2). Aber man empfand diesen Grundsatz als Unrecht, und es fehlte nicht an Stimmen, welche die Richtigkeit der Wege Gottes überhaupt in Frage stellten (18 25 29 33 17 20). Kein Wunder, dass auf dieser Seite der alte Götzendienst wieder im Schwange ging

(14 1 ff. 20 31) und es selbst vielleicht zu bewusster Annäherung an die heidnische Umgebung kam (vgl. zu 20 32), fanden sich doch auch hier immer wieder willige Propheten, welche ihren Hörern nach den Ohren redeten (Cap. 13, vgl. Jer 29 8 f.). Als nun aber vollends die Kunde von der Zerstörung Jerusalems bei den Exulanten eintraf, da trat an Stelle aller Niedergeschlagenheit und allen Trotzes die bare Verzweiflung: Man kam sich vor wie die verwesenden Leichname, aus denen alles Leben geschwunden sei, und in die kein Leben zurückzukehren vermöge (33 10 37 11). — Das ist die Umgebung, in der wir Hes. antreffen.

II. Die Person des Propheten.

Hesekiel oder Ezechiel? Bekanntlich sind im Deutschen beide Namen neben einander üblich, Ezechiel nach der Vulgata, Hesekiel nach LUTHER. Hebräisch lautet der Name unseres Propheten יְחֶזְקֵאל (jĕchezkē'l) d. h. יֶחֱזַק אֵל, Gott ist stark, oder יְחַזֵּק אֵל, Gott macht stark resp. Gott mache stark (s. zu 3 8 f. u. vgl. BENZINGER Archäol. § 21 S. 151). LXX bietet dafür den Namen Ἰεζεκιήλ. Mit ihrem ι scheint sie an eine Nominalform gedacht zu haben: חִזְקִי אֵל, meine Kraft ist Gott (vgl. Ps 18 2) entsprechend חִזְקִיָּהוּ, חִזְקִיָּה (Ἐζεκίας). Doch ist diese Nominalform nicht rein wiedergegeben, wie sich denn auch gerade für den letztgenannten Namen im Hebr. die Mischformen יְחִזְקִיָּהוּ, יְחִזְקִיָּה nachweisen lassen. Die deutsche Form Hesekiel folgt dem Griechischen, und zwar wäre zu wünschen, da Hes. (Ḥés(e)ḳi-'ēl) sprachlich nicht anzufechten ist, dass sie die Unform Ezechiel aus dem Sprachgebrauch verdränge.

Hes. ist der Sohn eines gewissen Busi (1 3), in welchem blos rabbinische Fantasie Jeremia (Busi = der Verachtete) glaubte entdecken zu können. Mit Unrecht hat man gemeint, aus 1 1 einen Schluss auf sein Alter ziehen zu dürfen. Die einzige direkte Notiz, die wir darüber besitzen, ist sicher falsch. Hes. wäre nämlich nach JOSEPHUS (Archäol. X 6 3) als Knabe (παῖς ὤν) deportiert worden. Dem widerspricht aber der gesamte Eindruck, den sein Buch auf uns macht. Man hat längst beobachtet, dass es von einem Manne geschrieben sein müsse, der in reifem Alter stand. Man kann in der Weitläufigkeit des Stiles z. T. vielleicht sogar etwas Seniles entdecken (vgl. z. B. zu 11 5). Diese Beobachtung wird bestätigt durch die Thatsache: 1) dass Hes. (24 16–18) als verheiratet erscheint und sich doch schwerlich im Exil verheiratet hat; 2) dass schon im Jahre 592 die Ältesten ihn aufsuchen (8 1), was dafür spricht, dass er schon damals mit einer gewissen Autorität umkleidet war; 3) dass er sich mit allen Räumlichkeiten des jerusalemischen Tempels und den darin geübten Bräuchen in einer Weise vertraut zeigt, die sich am leichtesten erklärt, wenn er selber noch darin amtiert hat; 4) dass er Gott gegenüber reden kann von seiner Skrupulosität „von Jugend auf“ (4 14); 5) dass sich seine Schilderung des Heereszuges Gogs am Besten versteht, wenn er in seiner Jugend vom grossen Scytheneinfall selber einen Eindruck erhalten hat.

Als Priester (1 3), und zwar Zadokide, hatte Hes. in Jerusalem zu den obern 10 000 gehört. Ein aristokratischer Zug macht sich vielleicht in seinem Buche geltend (vgl. z. B. zu 7 27). Als Zadokide von ächtem Blut erweist er sich namentlich in der Beurteilung der ehemaligen Höhenpriester (44 10–14). Mit jenen 10 000 wanderte er

unter Jojachin ins Exil (33 21 40 1). Der Ort, wohin er deportiert wurde, war Tel Abib (3 15) am Flusse oder Kanale Kebar in Babylonien (1 3 3 15). Er wohnte dort in eigenem Hause, in welchem er wiederholt die Besuche der Ältesten empfing. Seine Berufungsvision (Cap. 1) datiert er in den vierten Monat des fünften Jahres der Wegführung, d. h. etwa in den Juli 593 (1 1 f.). Seine letzten Worte fallen ins 27. Jahr (29 17). Er hat also mindestens 22 Jahre als Prophet gewirkt, zwischen hinein freilich durch eine Krankheit kataleptischer Art vielfach an's Haus gebunden (vgl. zu 3 14 f. 27 4 4-8 29 21). Zum Teil stiess er auch, und namentlich Anfangs (vgl. die allg. Bem. zu 3 22), auf grossen Widerstand unter seiner Umgebung; und immer wieder steigerte das Nicht-Eintreffen einzelner Weissagungen das Misstrauen gegen ihn. Umgekehrt rechtfertigte ihn der Untergang Jerusalems zeitweilig (vgl. zu 29 21) so, dass man ihn wieder gerne aufsuchte. Er scheint kein schlechter Redner gewesen zu sein, und seine Predigt war den Exulanten ein angenehmer Ohrenkitzel (33 30–33). Aber wir erfahren nicht, dass sie mehr als Hörer seines Wortes geworden wären.

Man hat mehrfach die Frage aufgeworfen, ob Hes. überhaupt ein Prophet genannt zu werden verdiene. Man hat dabei mit Recht gesagt, das Korrelat des Propheten sei das Volk und ein Prophet müsse als Mittelsmann zwischen Gott und Volk inmitten eines Volkes leben. Aber nun ist daraus z. B. von Smend die Konsequenz gezogen worden: „Inmitten der Gola am Kebar konnte Ezechiel kein eigentlicher Prophet sein und ist es auch nie geworden“ (S. XVI; vgl. S. VI: „im Grunde ist er überhaupt kein Prophet mehr“. S. denselben auch in ThLZ 6/IV 1889). Ich möchte ihm dies nicht mit so viel Zuversichtlichkeit nachsprechen. Wirkliche Geltung hätten diese Worte doch nur für den Fall, dass Hes. allein im Exile gelebt hätte. Aber die 10 000 seiner Umgebung, der Kern des Volkes, bildeten nicht sie den Kreis, zu dem er als Prophet sprechen konnte? Oder standen sie, wenngleich sie vom Mutterboden losgelöst waren, so viel den Leuten nach, zu denen in Jerusalem Jeremia redete? Wenn es richtig ist, dass das eigentlich Prophetische darin besteht, sich beständig in den Standpunkt Gottes hineinzuversetzen und von ihm zu reden (Duhm Theol. d. Proph. 207), wenn in Einem Worte, der Prophet einfach der Mund Gottes ist (s. zu 2 4), so liegt in Hes.'s Stellung noch kein Grund, warum ihm der Name eines Propheten abzusprechen wäre. Thatsächlich hat er inmitten der Mutlosigkeit seiner Umgebung der einzig Mutige, im unerschütterlichen Glauben an Jahwe und seine Gerechtigkeit und Allmacht, ihr ebenso ungescheut ihre Sünde vorgehalten als zuversichtlich ihre herrliche Zukunft verkündet, ganz und gar getragen von dem eschatologischen Gedanken (vgl. zu 3 17 7 12 28 18 29 21 36 8 und die Schlussbemerkung zu 40—48), welcher den eigentlichen Kern der prophetischen Predigt bildet. Allerdings bleibt auch so der eben besprochene Einwurf zum Teil richtig; denn die Leute von Hes.'s Umgebung sind doch auch wieder nicht das Volk, so wie es zur Zeit der ältern Propheten gewesen war. Die Nation ist ja gebrochen, und das Volk als Volk aufgelöst. Es werden denn auch durch diese veränderten Verhältnisse Hes.'s Prophetie verschiedene charakteristische Merkmale aufgeprägt. Einerseits sieht Hes. in den Leuten seiner Umgebung, den Ältesten, die ihn besuchen (8 1 14 1 20 1), die Repräsentanten jenes Volkes, und während er zu ihnen spricht, mengt sich wie von selbst der Gedanke an jenes ein (vgl. z. B. zu 12 19): es vermischen sich beide Vorstellungen, und oft wissen wir nicht genau, auf

wen eigentlich seine Worte gehen, ob auf das Volk oder auf die Exulanten. Andererseits sucht sich Hes. jenes Volk als ein in räumlicher oder zeitlicher Ferne wohnendes gewissermassen künstlich selber zu repräsentieren. Um dies zu erreichen, muss er zum Mittel der Schrift greifen, und dieses Mittel stellt sich um so leichter ein, als er in der Schule des Dtns das „Wort Gottes" schon als geschriebenes kennen gelernt hat (vgl. zu 3 3). Das giebt seiner Prophetie die Richtung auf's Schriftstellerische hin. Bei verschiedenen Stücken seines Buches, vorab in den Cap. 40—48, haben wir unbedingt den Eindruck, sie seien bei Weitem nicht so gesprochen worden, wie sie aufgezeichnet sind, ja sie seien vielleicht schon ursprünglich gar nicht zum Zweck der Rede komponiert. Besteht das wahre Wesen der Prophetie im lebendigen, unmittelbaren gesprochenen Worte, so mag diese Beobachtung allerdings zum Urteile drängen, dass sich in Hes. als Schriftsteller die beginnende Auflösung des Prophetentums Israels nicht verkennen lasse (EWALD 334). Nur darf man aus einer solchen Beobachtung nicht ungehöriges Kapital schlagen: Hes. ist nicht blos Schriftsteller (vgl. GAUTIER 72 ff.), und wir haben es in seinem Buche nicht nur mit einem „aus stiller Sammlung und Beschauung erwachsenen Schrifttum" zu thun (REUSS Gesch. der h. Schriften AT[2] § 337). Behauptungen wie die, dass Hes.'s ganze Prophetie in eine Nacht falle, da er nicht wirken konnte (HITZIG VIII), sind geradezu unrichtig. Wir haben nur etwas mehr Vertrauen Hes.'s Selbstaussagen entgegenzubringen und dürfen ihm glauben, dass er zu den Leuten auch wirklich geredet habe (vgl. 3 10 f. 20 1 ff. 27 24 18 ff. 40 4 43 10 f.). Ihm solch' praktische Thätigkeit absprechen, heisst übrigens auf das beste Mittel zur Erklärung aller weitern Eigentümlichkeiten seiner Prophetie von vorn herein verzichten. In der Praxis hat er ohne Zweifel jenen individualistischen Zug, auf die Einzelnen zu wirken, gelernt, den man den seelsorgerlichen genannt hat, und der uns als ein neues Charakteristikum aus seiner Prophetie entgegentritt (vgl. Bem. 1 zu 3 16–21). Was ihn umgab, waren eben die vom Mutterboden losgelösten Individuen, die Väter z. T. ohne die Söhne (24 21). Ihnen, den Einzelnen, nachzugehen und sich an sie zu wenden mit seinem „tua res agitur", ihnen ein אִישׁ מוֹכִיחַ (3 26) zu werden, betrachtet er recht eigentlich als das Wesen seines Berufes. Es ist richtig: „Hes. ist mehr Pastor als Prophet" (WILDEBOER d. Litt. des AT, deutsch 247). Was er damit will, ist diese einzelnen Individuen von der Zerstreuung und Vernichtung retten, sie sammeln und zusammenschliessen zum Volke, über dem Jahwe die herrliche Zukunft will aufgehen lassen, dass sie an ihr persönlich Teil nehmen („leben") sollen und nicht „sterben" im Gerichte, das noch bevorsteht (5 4). Denn Hes. ist nicht Schwärmer, dass er die Generation seiner Gegenwart überspringend sich den Eintritt der Heilszeit ohne alle Anknüpfung an die vorhandene Wirklichkeit vorstellte: aus den gegebenen Elementen unternimmt er es, das Volk der Zukunft zuzubereiten (11 17 ff. 17 22–24 20 37 f. 36 24 ff. 37 11). Dazu muss er ihnen vor Augen führen, was sie zu thun haben, dass sie gottgefällig werden und dem Gerichte zu entrinnen vermögen. Dieses Unternehmen bedeutet die gradlinige Fortsetzung des Versuches des Deuteronomikers (s. I), und damit ist schon berührt, was vielleicht der wichtigste Zug in Hes.'s Prophetie ist, — der gesetzgeberische (vgl. z. B. zu 43 10 f.). Und nach dieser Seite hin tritt schon gleich ganz deutlich der priesterliche Charakter seiner Schrift zu Tage, durch den Hes. einfach seinen eigenen Stand bekundet, war

doch von jeher Gottes Weisung zu erteilen die eigentliche Berufsaufgabe des Priesters auf israelitischem Boden gewesen (vgl. zu 7 27). Religion lässt sich predigen, ja gebieten; denn sie ist etwas Lernbares geworden, Gehorsam gegen Gebote und Satzungen; es kommt vor Allem darauf an, im Augenblick des eintretenden Gerichtes gesetzestreu erfunden zu werden (vgl. zu 33 12): in dem Allem erweist sich Hes. als der treue Jünger des Dtns. Mit Recht macht SMEND (XX) darauf aufmerksam, es sei merkwürdig, dass er in einem Falle wie 14 4 7 schon sogar in der Formel des Gesetzgebers rede (vgl. 43 12). — Schon das Dtn stellt sich dar als ein Versuch, die Forderungen der Propheten in die Wirklichkeit einzuführen. Das ist mit andern Worten eine Dogmatisierung der frühern Prophetie. Was der Propheten eigenste, persönliche, lebendige Erfahrung gewesen war, wird umgeprägt in Sätze allgemeiner giltiger Art über das, was Gott eigentlich sei und was er von den Menschen verlange: damit kommt die Theologie auf. Dieses selbe dogmatische und theologische Moment nun macht sich wieder in charakteristischer Weise in Hes.'s Verkündigung geltend (s. z. B. die Schlussbemerkung zu Cap. 18). Man vergleiche nur z. B. seine Beschreibung der Gottesvision (Cap. 1) mit derjenigen Jesajas (s. die allg. Bem. zu Cap. 1); man vergegenwärtige sich, wie für ihn die Prophetie der ältern Zeit schon als ein relativ Fertiges und Geschlossenes dasteht, als Objekt, mit dem sich das religiöse Nachdenken beschäftigen kann (38 17 39 8; vgl. die allg. Bem. zu Cap. 38 39, ferner zu Cap. 1 17 22–24 47 8–12); wie ferner bei ihm Prophetie überhaupt neben andern religiösen Grössen (vgl. zu 42 13) objektiviert erscheint (vgl. zu 3 3 45 18–20). Nach Seiten der Eschatologie hin leitet eine solche Dogmatisierung der alten Prophetie zur Apokalyptik über, und in der That tritt denn auch schon in Hes.'s Verkündigung das apokalyptische Moment bemerklich genug hervor, dass man ihn gelegentlich einen der geistigen Urheber der Apokalyptik hat nennen können (DUHM Theol. d. Proph. 210; vgl. allg. Bem. zu Cap. 1). Ein Element, das Hes. vor seinen Vorgängern auszeichnet und das gerade dem Apokalyptiker zu eignen pflegt, ist die Gelehrsamkeit. Mit diesen letzten Ausführungen ist schon ausgesprochen, dass, wenn wir auch weit davon entfernt sind, Hes. das Prädikat eines Propheten abzuerkennen, er doch unter den Propheten als Epigone dasteht.

Je selbständiger sich aber bei Hes. das theologische Element bemerkbar macht, um so mehr sind wir berechtigt, von einer Theologie Hes.'s zu sprechen. Was ihren Inhalt anbelangt, so sagt DRIVER (Einleitung, deutsch 315) mit Recht, den Schlüssel zum Verständnis der Weissagungen Hes.'s gebe der über 50 mal vorkommende Satz: „sie (ihr) sollen (sollt) erkennen, dass ich Jahwe bin". Man kann in der That sagen, Hes.'s Absehen gehe darauf, eine Theodicee zu geben, d. h. die Ehre seines Gottes zu retten, um durch solche Ehrenrettung seine eigenen Leidensgefährten ihrem Gotte entgegenzuführen. Aus Israels Unglück haben nämlich nicht blos die Heiden, die Israeliten selber haben daraus auf Jahwes Ohnmacht geschlossen; Jahwe ist aber nicht der Ohnmächtige, der sein Volk nicht zu retten vermöchte, vielmehr gehört gerade ihm in einzigartiger Weise die Macht! Dieser Gedanke zieht sich wie der rote Faden durch Hes.'s ganzes Buch. Als der Allmächtige redet Gott den Propheten beständig mit dem Ausdruck „Menschensohn" an, und derselbe Glaube Hes.'s an Gottes unbedingte Macht äussert sich, wenn er überhaupt die menschliche Persönlichkeit nicht zu ihrem vollen Rechte kommen lässt (2 1 3 3 34 23 f.) und den Ab-

stand zwischen Gott und Mensch so stark betont, dass sich schon das Bedürfnis einstellt, die Kluft zwischen beiden möglichst durch Zwischenwesen auszufüllen (vgl. zu 9 2), wenn ferner das Resultat der Gnadenwege Gottes Beschämung statt Erhebung der sündigen Kreatur bedeutet (16 63 20 43 f.), wenn ganze Völker preisgegeben werden in majorem Dei gloriam (Cap. 38 f.), wenn Totengebeine zum Leben erstehen (Cap. 37) und Wüsteneien sich in einen Fruchtgarten wandeln (Cap. 47) u. s. w. Aber dieser Glaube ist kein abstraktes theologisches Gedankengebilde; es will scheinen, als habe er eine menschlichere Wurzel. Dass Jahwe über Israels Feinde den Sieg scheinbar nicht hat davontragen können, das quält Hes., weil für ihn Jahwe im Grunde solidarisch ist mit Israel. Hierin verrät sich deutlich die Denkart des antiken Menschen, der fester in seinem Volke wurzelt, als wir vielleicht verstehen können. Darin dass Hes. Jahwe Alles zutraut, äussert sich nur, wie völlig sein Innerstes am tiefsten Wesen des eigenen Volkes beteiligt ist: Jahwe und Israel, und das heisst gleichzeitig Jahwe und Kanaan, können nimmer von einander loskommen (vgl. z. B. zu 20 40 25 14 28 24–26 35 10 36 16–38 38 f. 43 7 47 8–12). Das ist ein Fundamentalgedanke Hes.'s, ohne den z. B. seine ganze partikularistische Zukunftserwartung unverständlich bliebe. Diese Gebundenheit Jahwes an Volk und Land wird weder durch jenen individualistischen Zug Hes.'s aufgehoben, von dem die Rede war (vgl. zu Cap. 16 22 30), noch dadurch, dass bei ihm Jahwe, freilich neben mancher anthropomorphistischen Vorstellung, mehr als bei irgend einem ältern Propheten ins Jenseits gerückt erscheint. Ebensowenig steht ihr entgegen, dass Hes. wie keiner zuvor Israel mit einer Kälte und Schärfe behandelt, als ginge es ihn selber nichts an (vgl. z. B. zu 5 8 6 11 14 22 15 16 21 11 f. 23), ein „Haus Widerspenstigkeit", über das er blos ein langes Verdammungsurteil zu sprechen hat. Wenn er ihm gegenüber einzelne wärmere Regungen im ersten Aufkeimen erstickt (9 8 f.), so entspricht dies blos seinem Temperament: Er lässt überhaupt sein Gefühl nicht leicht zu Worte kommen (doch vgl. zu 24 16), sondern urteilt kühler wenn auch nicht immer nüchterner mit dem Verstande. Da verlangt denn sein Glaube energisch nach einer Erklärung, wie nur Jahwe, der doch nicht ohnmächtig ist, es zu dem habe können kommen lassen, was jedermann vor Augen liegt. Und die Antwort, die er auf diese Frage giebt, kann nicht zweifelhaft sein; sie ist, was die Propheten von jeher verkündet: „Der Untergang Jerusalems war ein Triumph der Gerechtigkeit Gottes, eine Beglaubigung der Prophetie" (Stade Gesch. Isr. II 13). Jahwe konnte nicht anders handeln als er gehandelt, weil das Volk nicht dem entsprach, was es hätte sein sollen, sondern in einer Weise gesündigt hat, die ihn zum Äussersten trieb. So tritt neben Gottes Allmacht seine Gerechtigkeit, und zwar diese aufgefasst als die Verhaltungsweise nach dem Massstab der absoluten Vergeltung (vgl. 3 16–21 14 12–23 18 33 1–20). Man hat (so namentlich Kuenen in The Modern Review 1884) zur Erklärung der besondern Betonung dieser Eigenschaft Gottes vielleicht nicht mit Unrecht auf einen eigenen Charakterzug unseres Propheten hingewiesen, zeigt er sich uns doch in der eigenen Person, namentlich in der Auffassung seines Berufes (vgl. Bem. 1 b zu 3 16–21), als eine jener skrupulösen und minutiösen Naturen, die sich selbst nichts durchgehen lassen (vgl. z. B. noch 4 14). Und die Betonung dieser Gerechtigkeit musste Hes. in seinen seelsorgerlichen Absichten sehr gelegen kommen; denn die Predigt, dass nach seinem individuellen Handeln Gott mit dem Einzelnen ver-

fahren werde (3 16–21 etc.), mochte noch am Wenigsten leicht die Wirkung verfehlen, auf die Hes. ausging. Eine solche Auffassung der Gerechtigkeit aber stellt sich naturgemäss ein, wo als Norm des sittlichen Verhaltens ein äusseres Gesetz zu Recht besteht, dem man Gehorsam schuldet. Wir finden damit indirekt eine Bestätigung dessen, was wir als ein Charakteristikum der Prophetie Hes.'s schon herausstellten, wenn wir auf ihren gesetzlichen Zug hinwiesen. Was aber ist dieses Gesetz seinem Inhalte nach? Es ist eine Beobachtung, die sich mit zwingender Notwendigkeit jedem Unbefangenen aufdrängt, dass, wenn Hes. selber noch so sehr eine ethische Natur ist, er doch den Hauptaccent nicht auf die eigentlich ethischen sondern spezifisch religiösen, d. h. kultischen Gebote legt. Frömmigkeit ist vor Allem Reinheit in religiösen und kultischen Dingen (vgl. z. B. 4 14 5 11 11 18 17 18 ff. 18 6 20 12 16 20 24 22 2 f. 8 26 23 37 f. 39 11 43 9). Und die Kehrseite der Betonung dieser kultischen Gebote ist notwendig eine physische Auffassung von Heiligkeit und von Sünde (vgl. z. B. 36 17 44 19 48 30–35). Mit diesem Lebensideale verrät sich in Hes. des Allerentschiedensten wieder der geborene Priester. Am Heiligtum und am Kultus haften seine tiefgehendsten Interessen (20 41 47 8–12 etc.), und daneben zeigt er für die weltlichen Berufsaufgaben seines Volkes kaum ein Verständnis. Gerade hierin tritt seine eigentlich religionsgeschichtliche Bedeutung am Schärfsten zu Tage: Er hat dem ganzen spätern Judentum jene Richtung gegeben auf das Geistliche (vgl. z. B. zu 13 9 und 15) und das Kultische hin. In ihm vollzieht sich überhaupt auf allen Punkten jener bemerkenswerte Übergang aus dem naiven Denken des alten Israeliten in das gesetzlich gebundene des frommen Juden, und so ist die Beschäftigung mit ihm besonders lehrreich für das Verständnis der ganzen atl. Religionsgeschichte.

Legendarische Berichte über Hes. wie seine angebliche Begegnung mit Pythagoras, seinen Märtyrertod, sein Begräbnis im Grabe Sems und Arpaksads s. in Carpzov Introductio II 203 ff., Knobel Prophetismus II 298 ff.

III. Das Buch des Propheten.

Bei keiner andern Prophetenschrift ist es uns so leicht gemacht, nach einer klaren Disposition zu fragen als im Buche Hes.'s. Es zerfällt in zwei Hauptteile gleicher Grösse, die einander gegenüberstehen wie die „pars destruens“ und die „pars construens“. Der erste (Cap. 1—24) enthält die Verkündigung des Gerichts mit dessen Begründung durch des Volkes Sünde, der zweite (Cap. 25—48) die Weissagung von der Wiederherstellung. Deutlich heben sich in diesem letztern wieder drei grössere Hauptabschnitte von einander ab: 1) Cap. 25—32: die Vernichtung der umwohnenden Heidenvölker (Ammon, Moab, Edom, Philistäa, Tyrus, Sidon, Ägypten) als conditio sine qua non für eine gesicherte Zukunft Israels; 2) Cap. 33—39: die Einführung der Heilszeit; 3) Cap. 40—48: die fertige Ordnung der künftigen Dinge. Die Teilung des ersten Hauptteiles lässt dagegen subjektivem Gutdünken weitern Raum. Doch lässt sich zunächst deutlich Cap. 1—3 21 als Einleitung (1. Abschnitt) ablösen, des Propheten Berufung darstellend. Wir unterscheiden sodann ohne alle Künstlichkeit vier weitere Abschnitte: 2) Cap. 3 22—7, erste Untergangsweissagungen in Symbol und Wort; 3) Cap. 8—12 Jerusalems Schuld und Strafe; 4) Cap. 13—19, die Notwendigkeit der bevorstehenden Katastrophe; 5) Cap. 20—24, letzte Strafreden und

Gerichtsweissagungen. Die Begründung für diese Teilung und die weitern Einteilungen sind im Kommentar selbst zu suchen (vgl. S. V—X). Der Einheit der Disposition entsprechen natürlich Rückbeziehungen des einen Stückes auf das andere, welche die Auslegung wohl hervorzuheben hat. Es geht aber entschieden zu weit, wenn SMEND (S. XXI) behauptet, man könnte kein Stück herausnehmen, ohne das ganze Ensemble zu stören. Wir werden im Gegenteil hin und wieder darauf hinzuweisen haben, dass einzelne Stücke vermutlich erst nachträglich in den gegenwärtigen Zusammenhang gebracht worden sind, so dass sie ihn zuweilen sogar unangenehm unterbrechen (vgl. zu 11 1 24 22 f. 27 9b–25a 33 23–29).

Hes. ist als Schriftsteller meist nicht hoch taxiert worden. Urteile wie dasjenige SCHILLERS, er möchte Hebräisch lernen, nur um Hes. in der Ursprache lesen zu können, sind ziemlich vereinzelt geblieben. Indessen ist in neuerer Zeit mehr und mehr anerkannt worden, dass fälschlicher Weise Hes. Vieles zur Last gelegt worden sei, was lediglich auf Rechnung schlechter Textüberlieferung zu setzen ist. Mit dem Samuelisbuche zusammen pflegt Hes. genannt zu werden als das Buch, das den am Wenigsten gut überlieferten Text aufweist. Schon HITZIG hat erkannt (vgl. sub IV), dass im Ganzen LXX uns einen viel bessern Hes.-text biete; mit besonderm Nachdruck hat dann MERX (JpTh IX 65—77) auf ihren Wert für die Textkritik des AT überhaupt hingewiesen, indem er dies gerade an unserm Propheten aufzuzeigen suchte. Den vollgültigen Beweis dafür aber bringt die ausserordentlich wichtige Arbeit CORNILL's: das Buch des Propheten Ez. Leipzig 1886, ein Werk, wofür jeder, der sich mit Hes. beschäftigen will, dem Verf. zum allergrössten Dank verpflichtet ist. Interessant und für seine Arbeit charakteristisch ist folgendes Geständnis, das er selber ablegt. Er sagt (S. 3): „Im Frühjahr 1880 nahm ich ihn (Hes.) wieder vor und versuchte ihn sorgfältig zu lesen, stolperte aber bei Schritt und Tritt über den Text. Ich sagte mir bald, dass ein so beschaffener Text gar nicht erklärt werden dürfe, weil er, wenn man ehrlich sein will, gar nicht erklärt werden kann. Ich griff hierauf zur LXX und verglich meine TISCHENDORF'sche Handausgabe mit dem massor. Text, und damit war der Weg gewiesen, auf welchem man hoffen konnte, der Schwierigkeiten Meister zu werden: die Nebel, welche das Verständnis des Buches verschleiert hatten, begannen sich zu lichten, und dem staunenden Auge zeigte sich eine Textgestalt von einer eigentümlichen herben Schönheit und Grossartigkeit, deren Originalität mächtig anzog.“ CORNILL's Nachfolger haben leichtes Spiel, eine Menge von Stellen nachzuweisen, wo er über das Ziel hinausgeschossen hat. Sicher hat er die an sich richtige Beobachtung, dass LXX und zwar nicht der Alexandrinus (= A), sondern der Vaticanus (= B) den ungleich bessern Text unseres Propheten enthalte, übertrieben. Das hindert nicht, dass seit dem Erscheinen seiner Arbeit der Bann glücklich gebrochen ist, in dem man sich mit der principiellen Bevorzugung des massor. Textes befand. Spätern blieb es vorbehalten, einen im Ganzen richtigen Mittelweg einzuschlagen, SIEGFRIED (in der Übersetzung von KAUTZSCH) und TOY [1] (in HAUPT's SBOT). Mit dem Gesagten ist

[1] Ich bin Herrn Prof. TOY sowie der Hinrichs'schen Verlagshandlung zu besonderm Dank verpflichtet, dass mir durch ihr gegenseitiges Entgegenkommen eine Einsicht in die Korrekturbogen der betr. Lieferung ermöglicht worden ist.

natürlich auch der blos relative Wert der trefflichen Ausgabe des massor. Hes.-textes von BÄR (Leipzig 1884) ausgesprochen.

Wollen wir uns über Hes.'s Schriftstellerei ein Urteil bilden, so müssen wir also einen kritisch bereinigten Text zu Grunde legen. Lautet es auch in diesem Falle sehr viel günstiger, so wird man doch sagen müssen, dass wir es bei Hes. mit einem Schriftsteller zu thun haben, der in die Breite schreibt, und bei dem durch die Breite der Ausdruck weder an Plastik noch an Kraft gewinnt (vgl. nam. Cap. 38 f.). Die Menge stereotyper Wendungen (eine Anzahl s. bei DRIVER l. c. 317 f. zusammengestellt), die wohl feierlich wirken sollte, wirkt viel eher ermüdend. Und doch ist, was Hes. auszeichnet, gerade ein Ringen nach Plastik und nach Kraft (s. z. B. zu 32 5 und vgl. GREGOR'S VON NAZIANZ: ὁ τῶν προφητῶν θαυμασιώτατος καὶ ὑψηλότατος). Er liebt ganz besonders die Verwendung von Bildern, Allegorieen etc. (21 5; — zu seinen „symbolischen Handlungen" s. zu 4 1–3), die er z. T. sehr weit ausspinnt (vgl. Cap. 16 23). Es findet sich aber öfter, dass er seine Bilder nicht rein durchzuführen imstande ist (vgl. z. B. zu 16 26 19 9 f.). Seine Phantasie darf mit eigentlich poetischer Begabung nicht verwechselt werden. Er ist zu sehr verstandesmässige, innerlich kalte Natur, als dass er Dichter sein könnte, und zudem verträgt sich sein Interesse an den starren objektiven Grössen des Kultus schlecht genug mit Poesie. Er greift zwar zuweilen zu ausgesprochen poetischer Form; ich glaube das für Cap. 7 15 19 26 17 ff. 27 28 18 f. 32 1 f. nachgewiesen zu haben; und es ist auch gar nicht zu leugnen, dass er sich dabei zuweilen auch wirklich zu poetischem Schwunge zu erheben vermag. Man gewinnt aber daneben doch öfter wieder den Eindruck des künstlich Forcierten. Eine gewisse Künstlichkeit der Diktion zeigt sich schon in dem häufigen Vorkommen von Wortspielen (vgl. 5 14 7 6 12 10 13 3 10 f. 20 29 25 16 33 27 37 9).

Auch in der Sprache gehört Hes. nicht mehr zu den eigentlich originalen Geistern. SMEND giebt eine ausführliche Liste von Stellen, aus denen Hes.'s Abhängigkeit von Jeremia hervorgeht (vgl. z. B. zu 2 6 3 8 f. 11 20 13 14 16 34 etc.). Sie liegt übrigens so sehr zu Tage, dass die Sage Hes. zu einem dienenden Gehilfen Jeremias ähnlich Baruch gemacht hat, während spätere Gelehrte sogar auf die naive Auskunft verfallen sind, beide Propheten seien „nach einer gewissen Verabredung thätig" gewesen (KÖSTER die Propheten des A. u. des N. Bundes)! Noch SKINNER (S. 13—23) sucht neuerdings zu zeigen, dass wir mit der Annahme eines rein schriftstellerischen Einflusses Jeremias auf Hes. nicht auskommen; eine persönliche Beeinflussung des einen Propheten durch den andern wird sich aber u. E. niemals weder beweisen noch widerlegen lassen. Auch sonst zeigt sich Hes. abhängig, namentlich von Hosea (vgl. z. B. 6 9 Cap. 16 23), von Jesaja (vgl. z. B. zu 22 18 31 6), von Amos (vgl. zu 7 6 30 18), von Gen 49 (vgl. zu 19 2 10–14 21 32) etc. Besonders viele Berührungspunkte aber finden sich zwischen Hes. und Lev 17—26 (vgl. SMEND XXV —XXVII), speciell Lev 26 (nach BÄNTSCH einer „Anthologie aus Ezechiel"). Man hat wohl gar gemeint, Hes. selber müsse der Autor jener Gesetzessammlung sein (GRAF, KAYSER, HORST u. a.). Heute pflichtet man meist mit mehr Recht der Ansicht bei: „Der Redaktor des Heiligkeitsgesetzes (= Lev 17—26) ist zwar in den von Ez. angeregten priesterlichen Kreisen zu suchen. Die Vermutung aber, dass Ez. selbst der Redaktor sei, kann unmöglich richtig sein" (STADE Gesch. Isr. II 67).

Der Sprache von PC kommt Hes. in den Cap. 40—48 am Nächsten (vgl. Smend XXVII—XXVIII). Seine eigene Sprache trägt schon in vielen Punkten den Stempel der spätern Zeit (vgl. Smend XXVIII—XXIX); namentlich scheint sie stark durchsetzt mit Aramaismen (vgl. Selle, de Aramaismis libri Ez. 1890, Dissertation).

Eine Eigentümlichkeit des Buches Hes.'s bilden die Datierungen. Datiert wird nach Jahren der Wegführung des Königs Jojachin, und zwar ist genannt: das 5. Jahr (1 2 vgl. 3 16); das 6. (8 1); das 7. (20 1); das 9. (24 1); das 10. (29 1); das 11. (26 1 30 20 31 1 33 21, s. z. St.); das 12. (32 1 17); das 25. (40 1); das 27. (29 17). Man sieht, dass die einzelnen Stücke im Ganzen chronologisch geordnet sind; denn 29 17–21 ist augenfällig ein Nachtrag, der in das schon fertige Buch eingeschoben worden ist. Im Blick auf diese Thatsache läge die Annahme am Nächsten, das Buch sei successive aus einzelnen Stücken, die in den angegebenen Jahren aufgeschrieben wurden, entstanden. Wie stimmt aber dazu die Wahrnehmung, die wir an die Spitze dieses Abschnittes gestellt haben, dass unser Buch wie kaum ein zweites eine klare Disposition und einen deutlichen Gedankenfortschritt aufweise? Spricht dies Letztere nicht unbedingt dafür, dass es aus Einem Gusse entstanden und in Einem Zuge — am Wahrscheinlichsten im Jahre 573 (40 1) — geschrieben sei? Das wird in der That von Vielen behauptet. Die Betreffenden sehen sich dann gezwungen, die Data als blos zur schriftstellerischen Einkleidung gehörig zu betrachten oder — gerade heraus gesagt — als „unächt und willkürlich ersonnen" (Hitzig X), als „schriftstellerische Manipulation" (Smend XXI) etc., und es taucht schon das Bedürfnis auf, das freie Mittel durch den heiligenden Zweck zu entschuldigen (Kuenen hist.-krit.Einl. II § 64 S. 300 f.). Aber bei aller schriftstellerischen Freiheit, die wir Hes. einzuräumen geneigt sind, hiesse das doch, diese Freiheit auf die Spitze treiben. Wir haben im Verlauf der Exegese geglaubt darauf hinweisen zu können, wie die einzelnen Stücke im Ganzen in die angegebene Situation trefflich passen, und gegen die Annahme einer einheitlichen Konzeption spricht vor Allem zweierlei, worauf gelegentlich schon aufmerksam gemacht worden ist: 1) 29 17–21 findet sich eine Korrektur eines frühern Orakels Hes.'s, das uns in seinem Buche aufbewahrt ist. „Es erweckt dies ein gutes Vorurteil dafür, dass auch die Weissagungen, welche vor 586 fallen, im Allgemeinen getreu reproducirt sein werden" (Stade Gesch. Isr. II 37 Anm. 2). Ich füge hinzu, dass man z. B. im Ausdruck der Prophezeiung 17 20 einen Widerspruch zu den äussern Geschehnissen finden kann (s. die Bem. zu Cap. 17, und auch noch zu 17 17). 2) Die Rolle des Messias 17 22–24 ist eine wesentlich andere als Cap. 40–48 (Stade a. a. O.). Ich füge wieder hinzu einen Hinweis auf die verschiedene Vorstellung vom „hohen Berge" in 17 22 und 40 2 (s. zu 17 22–24). Das findet seine einfachste Erklärung darin, dass Hes.'s Gedanken über den messianischen König eine allmähliche Wandlung durchgemacht haben. Unter solchen Umständen ist nach einer Erklärung der Entstehung seines Buches zu suchen, welche beide Auffassungen einigermassen vereinigt. Das leistet in vollem Masse der Entscheid, zu dem Cornill (Einl.[3 4] § 26 4 S. 177) gelangt: „Alle diese Erwägungen nötigen mich zu der Annahme, dass Hes. sein Buch im 25. Jahre als Ganzes niedergeschrieben und ausgearbeitet hat, aber dazu sich früherer und z. T. viel früherer Aufzeichnungen bediente, die er wesentlich unverändert liess". Auf diese Weise möchten wir auch nicht Alles vaticinia ex eventu nennen, was man gelegentlich als

solche angesehen hat (vgl. zu 11 13 12 6); wir räumen aber ohne Bedenken ein, dass der Wortlaut der Weissagung hin und wieder durch ihre Erfüllung beeinflusst worden sein mag (vgl. z. B. zu 11 10 14 21 f. 21 33).

Eine Folge des einheitlichen Gusses, in welchem Hes.'s Buch erscheint, ist, dass sich hier die isagogische Frage sehr einfach stellt. Man muss es als Ganzes entweder annehmen oder verwerfen. An Versuchen, seine Echtheit zu bestreiten, hat es nicht gefehlt. Ohne alle ausführlich zu nennen (GEIGER, WETZSTEIN, VERNES) erwähnen wir blos die beiden bekanntesten: ZUNZ, gottesdienstliche Vorträge der Juden [2] 1892 S. 165—170; derselbe in ZDMG 27, 676—681, und SEINECKE Gesch. d. Volkes Isr. II 1884 S. 1–20. Jener verlegt unser Buch in die persische Zeit zwischen 440 und 400, dieser in die syrische 164. Heutzutage bedarf es eines ausführlichen Gegenbeweises nicht mehr (vgl. KUENEN hist.-krit. Einl. II § 64 S. 302—305). Als wichtigste Interpolation glaubten wir ausscheiden zu müssen 27 9[b]–25[a]. Gewisse Stellen haben uns die Frage nahegelegt, ob Hes. selber dazu gekommen sei, seine Schrift einer allerletzten Revision zu unterziehen (vgl. zu Cap. 7 S. 38, ferner zu 10 9–17 30 23–26). In Baba Bathra (fol. 14b) wird gesagt, dass die Männer der grossen Synagoge das Buch Hes mitsamt den zwölf kleinen Propheten, Daniel und Esther geschrieben hätten. Sollte darin noch eine Reminiscenz an die Entstehungsgeschichte unseres Buches liegen (vgl. WILDEBOER Kanon 57)? Viel Schwierigkeit hat eine Aussage des JOSEPHUS (Archaeol. X 5 1) bereitet, die von zwei Büchern Hes.'s spricht (δύο βίβλους γράψας κατέλιπεν). MEULENBELT (S. 15 Anm. 1) hat die alte Erklärung H. VENEMA's wieder aufgefrischt, die betr. Notiz beziehe sich auf Jeremia (wobei die Klagelieder mit einverstanden wären). Aber diese Erklärung ist höchst gezwungen; viel eher ist anzunehmen, JOSEPHUS denke an die beiden Hauptteile unseres Buches und unterscheide sie von einander als Buch der Zerstörung und Buch der Wiederherstellung. Eine selbständige Existenz der Cap. 25—32 oder 40—48 anzunehmen (WILDEBOER), empfiehlt sich weniger.

Interessant ist eine Notiz, wonach die Aufnahme von Hes.'s Buch in den Kanon nicht ohne Schwierigkeit vor sich gegangen ist. „Wenn Chananja ben Hiskijjahu nicht gewesen wäre, so würde man das Buch Hes. für apokryph erklärt haben, weil seine Worte im Widerspruch mit der Thora stehen. Was aber that er? Man brachte ihm dreihundert Krüge Öl und er setzte sich hin und erklärte es" (Chagiga 13a; vgl. Menahot 45a; j. Sabbat I 13 2). Was die Hauptschuld an dieser Bedenklichkeit trug, waren also die Widersprüche, die man in den Verordnungen der Schlusscapitel zum Pentateuche fand. Vgl. HIERONYMUS, epist. ad Paulinum (Biblia sacra lat. V. T. Ausgabe HEYSE-TISCHENDORF p. XXXI b): „Der Anfang und das Ende des Buches Hes. sind in Dunkel gehüllt, und bei den Hebräern dürfen diese Stücke und der Eingang der Genesis von Niemandem, der noch nicht 30 Jahre alt ist, gelesen werden". Andere Gründe sind dazu gekommen, vor Allem dass es sich zu apologetischen Zwecken weniger schien verwerten zu lassen als andere Prophetenschriften, um es einer grossen Vernachlässigung seitens der Theologie und Kirche preiszugeben. Aus dieser ist es erst in der neuern und neuesten Zeit herausgezogen worden, namentlich durch die moderne Auffassung von der Entstehung des priesterlichen Gesetzes, zu dessen geistigem Urheber Hes. mit Einem Male vorgerückt erscheint.

IV. Litteratur.

Die Litteratur früherer Jahrhunderte mag man in ältern grössern Kommentaren zusammengestellt finden. Es giebt schon aus unserm Jahrhundert der Kommentare genug, welche heutzutage als veraltet angesehen werden dürfen. Ich nenne als solche die von ROSENMÜLLER (1808—1810), UMBREIT (1843), HÄVERNICK (1843), KLIEFOTH (1864/5), HENGSTENBERG (1867/8), SCHRÖDER (1873), KEIL[2] (1882). Was diesen Exegeten sämtlich abgeht, ist ein eigentlich historisches Verständnis für unsern Propheten. Damit soll keineswegs geleugnet sein, dass sie z. T., namentlich ROSENMÜLLER und KEIL, zumal in archäologischer Beziehung, viel brauchbares gelehrtes Material beigebracht haben. Höher steht schon EWALD's Erklärung (die Propheten des Alten Bundes[2] 1868). Im Jahre 1847 erschien im kurzgefassten exegetischen Handbuch die Bearbeitung Hes.'s durch HITZIG, welche nach einer Seite hin bahnbrechend genannt werden darf. HITZIG's Hauptabsehen geht auf eine möglichst sorgfältige Diskussion des Textes; dabei bekundet er nun in der Auffindung textlich korrupter Stellen einen merkwürdig feinen Spürsinn. Diesem negativen Resultat gegenüber mag, was er nach der positiven Seite hin geleistet hat, vielfach unter das Urteil der Willkürlichkeit fallen. Das hindert nicht, dass es für den Exegeten von heute eine Pflicht der Dankbarkeit ist, das Verdienst HITZIG's um die Textkritik Hes.'s auf's Allerentschiedenste anzuerkennen und um so nachdrücklicher zu betonen, als ihm diese Anerkennung von anderer Seite und nicht zum Mindesten von dem Exegeten vorenthalten geblieben ist, der seinen Kommentar (1880) in zweiter Auflage herausgegeben hat, SMEND. Ist damit der schwache Punkt dieser zweiten Auflage berührt, auf den namentlich MERX (JpTh IX 65 ff.) den Finger gelegt hat, so bedeutet sie nach einer andern Seite hin in ihrer völlig neuen Gestalt ein Ereignis auf dem Boden der Exegese Hes.'s. Ihr Verfasser hat zum ersten Male das eigentlich religionsgeschichtliche Problem, um das es sich beim Studium dieses Propheten handelt, d. h. sein Verhältnis zum pentateuchischen Gesetze, spec. zum Priesterkodex, scharf erfasst und sich mit ihm bis in's Detail auseinandergesetzt, ihn verstehend als „den Vater des Judentums". Er hat damit der Hes.-exegese die Bahn eröffnet, auf der u. E. ein Verständnis unseres Propheten einzig möglich ist. SMEND's Kommentar zeigt daneben auch nach der sprachlichen Seite hin einen wesentlichen Fortschritt über seine Vorgänger. Auf ihm fussend, im Urteil etwas zurückhaltend, aber in prägnanter Kürze das Wesentliche beleuchtend hat A. B. DAVIDSON in der Cambridge Bible for Schools and Colleges 1892 einen sehr brauchbaren kleinen Kommentar geliefert. Eine noch weit kürzere Behandlung erfährt unser Prophet durch REUSS, d. AT übersetzt, eingeleitet und erläutert II 344—438. Die andere Seite der Position, d. h. die Auffassung von der Priorität des Priesterkodex, vertritt im kurzgefassten Kommentar von STRACK-ZÖCKLER VON ORELLI, dessen Auslegung, in zweiter Auflage 1896, zu rascher Orientierung sehr zweckdienlich ist. An ein weiteres Publikum wendet sich in mehr paraphrasierender Weise, aber alles historisch Wissenswerte auf's Sorgfältigste berücksichtigend, J. SKINNER mit seinem trefflichen Kommentar in der Expositor's Bible (1895). Gänzlich wertlos ist dagegen die vermeintliche „Vorarbeit" B. NETELERS, die Gliederung des Buches Ezechiels als Grundlage der Erklärung desselben (1870). Es genügt daraus (S. 8) den Satz anzu-

führen, die Grundidee Hes.'s sei die Entwickelung der Braut des hohen Liedes! Zur Erklärung spec. von Cap. 40 ff. sind F. BÖTTCHER's Proben atl. Schrifterklärung (1833) S. 218—365 sowie E. KÜHN, Ezechiels Gesicht vom Tempel der Vollendungszeit (StK 55, 601—688) zu vergleichen. J. J. BALMER's „des Propheten Ez. Gesicht vom Tempel" (1858) zeugt von einem rührenden Eindringen in den überlieferten Text, und namentlich sind seine Zeichnungen mit künstlerischer Vollendung ausgeführt; aber seine ganze Arbeit beruht auf einem unhaltbaren Texte. Über NEUMANN's exegetischen Versuch über Hes 47 1-12 s. die Schlussbemerkung zu Cap. 40—48 S. 252.

Neben diesen exegetischen Arbeiten nennen wir von den vielen, die in allgemeinerer Weise zum theologischen und religionsgeschichtlichen Verständnis unseres Propheten beitragen möchten, folgende als die wichtigern: B. DUHM Theologie der Propheten (1875), spec. S. 208—211 216 f. 252—263, ein Werk, das wir wiederholt zu citieren Gelegenheit finden werden; KUENEN's feinen Artikel über Hes. in The Modern Review Okt. 1884 S. 617—640; STADE's schöne Charakteristik Hes.'s in seiner Geschichte des Volkes Israel (II 1—63). CORNILL's Vortrag, der Prophet Ez. (1882) leistet aus apologetischem Interesse in der überschwänglichen Erhebung Hes.'s ebensoviel als ARNDT's Vortrag, die Stellung Ez.'s in der atl. Prophetie (1886), in seiner vollen Würdigung mangeln lässt. H. MEULENBELT's De Prediking van den Profeet Ezechiël (1888) ist eine sehr fleissige aber in dogmatischen Kategorieen noch etwas zu stark befangene Schrift. Mit warmem Interesse geschrieben und angenehm lesbar ist L. GAUTIER's Studie la mission du prophète Ez. (1891), mit welcher sich der Verfasser in sehr geschickter Weise an ein grösseres Publikum wendet. D. H. MÜLLER's Ez.-Studien [1895] (: Die Vision vom Thronwagen — die Sendung — Entwürfe und Ausführung — ein prophetisches Schema — keilschriftliche Parallelen) verdienen in einigen Punkten Berücksichtigung, während ich in desselben Verf.'s Schrift: die Propheten in ihrer ursprünglichen Form (1896) mit Ausnahme einer Emendation (zu 19 8) nichts finde, was ich für besonders glücklich halten könnte. Endlich habe ich in meiner Habilitationsvorlesung (1896) den Verfassungsentwurf Hes.'s in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung zu beleuchten gesucht. Über KLOSTERMANN's interessante Arbeit: Ez., ein Beitrag zur bessern Würdigung seiner Person und s. Schrift (StK 1877, 391—439) s. zu 3 14 f. 27.

Über Hes.'s Verhältnis zu den Gesetzen des Pentateuchs hat eine sehr gute Abhandlung G. C. STEYNIS geschrieben: De Verhouding van de Wetgeving bij Ez. tot die in den Pentateuch, Leiden 1873. Vgl. über dieselbe Frage auch M. KAMRATH, JpTh XVII 585—610 u. s. sub III. S. XXI f.

Zum rein sprachlichen Verständnis Hes.'s vgl. noch das Glossarium Ezechielico-Babylonicum von FRIEDR. DELITZSCH in BÄR's Textausgabe, dem P. HAUPT in einer Mitteilung am Pariser Orientalistenkongresse (1897) ein wenig rühmliches Zeugnis ausstellt, ferner SELLE (s. sub III S. XXII).

Über die Textausgaben Hes.'s s. sub III. S. XX f.

VERZEICHNIS DER SIGLA.

Act = Acta, Apostelgeschichte.
Am = Amos.
Apk = Apokalypse.
Bar = Baruch.
Chr = Chronik.
Cnt = Canticum.
Dan = Daniel.
Dtn = Deuteronomium.
Eph = Epheserbrief.
Esr = Esra.
Est = Esther.
Ex = Exodus.
Gal = Galaterbrief.
Gen = Genesis.
Hab = Habakuk.
Hag = Haggai.
Hbr = Hebräerbrief.
Hes = Hesekiel.
Hi = Hiob.
Hos = Hosea.
Jak = Jakobusbrief.
Jdc = Judices.
Jdt = Judith.
Jer = Jeremia.
Jes = Jesaja.
Jo = Joel.
Joh = Johannes.
Jon = Jona.
Jos = Josua.
JSir = Jesus Sirach.
Jud = Judasbrief.
Koh = Kohelet.
Kol = Kolosserbrief.
Kor = Korintherbriefe.
Lev = Leviticus.
Lk = Lukas.
Mak = Makkabäer.
Mal = Maleachi.
Mch = Micha.
Mk = Markus.
Mt = Matthäus.
Na = Nahum.
Neh = Nehemia.
Num = Numeri.
Ob = Obadja.
Phl = Philipperbrief.
Phm = Philemonbrief.
Prv = Proverbia.
Ps = Psalmen.
Pt = Petrusbriefe.
Reg = Reges.
Rm = Römerbrief.
Rt = Ruth.
Sach = Sacharja.
Sam = Samuel.
Sap = Sapientia Salomonis.
Th = Thessalonicherbriefe.
Thr = Threni.
Tim = Timotheusbriefe.
Tit = Titusbrief.
Tob = Tobias.
Zph = Zephanja.

BL = Schenkel's Bibel-Lexikon.
HbA = Riehm's Handwörterbuch des bibl. Altertums.
JdTh = Jahrb. f. deutsche Theologie.
JpTh = Jahrbücher f. protest. Theologie.
MNDPV = Mittheil. u. Nachr. des Deutsch. Palästina-Vereins.
RE = Herzog's Real-Encyklop.
SBOT = Haupt's Sacred Books of the Old Testament.
StK = Theol. Studien u. Kritiken.
StW = Theol. Studien aus Württemberg.
ThJ = Tübinger Theol. Jahrb.
ThLZ = Theol. Litteraturzeitung.
ThT = Theol. Tijdschrift.
ZSchw = Meili's Theol. Zeitschrift aus der Schweiz.
ZhTh = Zeitschr. für historische Theologie.
ZlTh = Zeitschr. für lutherische Theologie und Kirche.
ZPK = Zeitschr. für Prot. u. Kirche.
ZTh = Tübinger Zeitschr. f. Theologie.
ZThK = Zeitschr. für Theol. u. Kirche.
ZWL = Luthardt's Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben.
ZwTh = Hilgenfeld's Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie.
ZATW = Stade's Zeitschr. f. alttestamentl. Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschr. des Deutsch. Palästina-Vereins.

A. Erster Teil.

Die Verkündigung der Sünde und ihrer Strafe
(Cap. 1—24).

I. Erster Abschnitt.

Einleitung: Des Propheten Berufung
(Cap. 1 1—3 21).

1. Die Berufungsvision (Cap. 1).

a) **Zeit- und Ortsangabe 1 1–3.** Es heisst von vorn herein auf alle Ansprüche an schriftstellerisches Können Hesekiels verzichten, wenn man ihn für die drei ersten Verse seines Buches, so wie sie uns überliefert sind, selber verantwortlich machen will. Der Wechsel von erster und dritter Person, die Wiederholung der Ortsangabe, die Häufung der die prophetische Ekstase bezeichnenden Ausdrücke — das Alles lässt sich nun einmal nicht verteidigen. Es kommt dazu, dass v. 2 3, wie schon längst erkannt ist, den guten Zusammenhang durchbrechen, der zwischen v. 1 und 4 besteht, so dass die Vermutung nahe genug liegt, sie seien erst nachträglich in unsern Text gekommen. In der That verdient v. 1 schon durch den Gebrauch der ersten Person vor v. 2 3 den Vorzug; denn Hes. spricht durch sein ganzes Buch hindurch von sich stets in erster Person (24 24 verschlägt nichts dagegen); und der Anfang von v. 2 3 lautet gerade so, wie ein Glossator zu schreiben pflegt: *am fünften des Monats, das ist nämlich das fünfte Jahr* . . . Im Übrigen setzen sich auch v. 2 3 aus Redeweisen zusammen, die bei Hes. gäng und gäbe sind, während der bei ihm sonst nicht vorkommende Ausdruck, der Himmel hätte sich aufgethan (v. 1.), wohl original sein dürfte. Nun aber scheint diese Vermutung, dass wir es v. 2 3 mit einer Glosse, v. 1 dagegen mit ächtem Sprachgut Hes.'s zu thun haben, wiederum durch etwas umgestossen zu werden: Was soll nämlich in v. 1 das *dreissigste Jahr*? Denn dass es, wie gelegentlich behauptet worden ist, das 30. nach der Wegführung Jojachins sei, nach der Hes. sonst überall datiert, ist eine gänzlich verunglückte Annahme, durch die nicht einmal etwas gewonnen wäre, weil dann 1 1 an falscher Stelle stünde. Aber es vermag über-

haupt keine der bisher versuchten Erklärungen dieses 30. Jahres zu befriedigen. Das eigene Lebensalter hätte der Prophet wohl anders ausdrücken müssen und schwerlich in der vorliegenden Weise nach Monat und Tag datiert. Für die Beziehung auf die Einführung des Deuteronomiums unter Josia spricht zwar, dass das 30. Jahr seit jenem Ereignis in der That das 5. nach der Wegführung Jojachins ist. Indessen haben wir nicht ein einziges Beispiel dieser Datierungsweise und nachdem die auf das Dtn. gesetzten Hoffnungen so elend zu Schanden geworden waren, hatten selbst seine Anhänger keinen Grund, mit seiner Einführung eine neue Ära beginnen zu lassen. Eine zu dem in v. 2 gegebenen Datum stimmende babylonische Zeitrechnung aber, die Hes. hier verwenden soll (entsprechend wie Neh 1 1 nach den Regierungsjahren eines persischen Königs datiert wird), hat bisher noch nicht ausfindig gemacht werden können (zur Ära Nabopolassars ergiebt sich eine Differenz von ca. 3 Jahren). Übrigens sieht man nicht ein, was für ein Interesse ein so exclusiver Mensch wie Hes. hätte haben können, sein Buch in eine fremde Zeitrechnung einzugliedern. Bei einem solchen Thatbestande bleibt blos der Weg der Hypothese offen. Wir meinen nun, Hes. hätte, wenn er hier überhaupt das 30. Jahr nannte, den terminus a quo im Unterschiede zu seinen sonstigen Datierungen notwendig angeben müssen, und wir möchten daher bezweifeln, dass die Angabe der 30 Jahre auf ihn selbst zurückgehe. Dieser Zweifel wird natürlich bedeutend verstärkt, wenn sich irgend ein triftiger Grund finden lässt, warum vielleicht ein Späterer hier das 30. Jahr hineincorrigiert hat. Ein solcher ist vorhanden und, so viel ich weiss, von Duhm entdeckt worden: Bekanntlich nimmt nämlich Jeremia für das Exil 70 Jahre in Aussicht (25 11), während Hes. blos von 40 spricht (4 6). Dieser Widerspruch konnte von einem Spätern durch die einfache Annahme ausgeglichen werden, dass Hes. offenbar „im 30. Jahre“ seine Vision geschaut habe. So mochte das 30. Jahr die ursprüngliche Angabe verdrängen, und diese, offenbar das „5. Jahr nach der Wegführung des Königs Jojachin“, galt es nun nachzutragen und mit der neuen in Harmonie zu bringen. Den Vorzug dieser Hypothese möchten wir darin erblicken, dass durch sie zugleich die Entstehung der Glosse v. 2 3 völlig erklärt wird, während z. B. Ewald zur unglücklichen Auskunft gegriffen hat, der Prophet habe sie selbst, etwa bei der letzten Durchsicht des Buches, eingeschaltet, „um zugleich seinen Namen bequem (!) in die Überschrift zu verflechten“. Den Namen Hes.'s (24 24) und seines Vaters wie auch seinen Beruf (הַכֹּהֵן geht aller Wahrscheinlichkeit nach auf Hes. selbst) konnte natürlich ein Späterer sehr wohl wissen, der dann auch das Bedürfnis empfinden mochte, sie hier im Texte genannt zu sehen. Versetzt werden wir durch die Datierung ins Jahr 593 und zwar etwa in den Juli (= תַּמּוּז): die Bezeichnung der Monate durch Zahlen statt mit ihren alten Namen scheint in exilischer Zeit aufgekommen zu sein, zugleich mit der Annahme des neuen Kalenders, wonach das Jahr im Frühling begann (vgl. Benzinger Archäol. § 30 2). An dem ו in וַיְהִי darf man sich nicht aufhalten (vgl. Jon 1 1), namentlich nicht den Schluss darauf gründen, es seien unserem gegenwärtigen Buchanfang Stücke vorangegangen, die wir nicht mehr besitzen. Dagegen wird der Nachsatz von

וַיְהִי (נִפְתְּחוּ) ohne ו eingeführt, wie dies bei Hes. in der Mehrzahl der Fälle (in 8 von 13) geschieht. Dass der Prophet beim Empfang der Vision *in mitten der Weggeführten* gewesen sei, ist nicht zu pressen; denn allzu wörtlich verstanden wäre es im Widerspruch zu 3 15, wonach er nach der Vision erst wieder zu ihnen zurückkehrt; natürlich will er blos sagen, dass er damals unter ihnen gewohnt habe, und zwar war das *am Flusse Kebar*. Man hat diesen früher fälschlicher Weise mit dem II Reg 17 6 18 11 I Chr 5 26 genannten Chaboras identifiziert, wohin Nordisrael weggeführt wurde; davon hätte aber schon die Bestimmung in v. 3: *im Lande der Chaldäer* abhalten sollen; denn der Chaboras ist ein mesopotamischer Fluss. Möglicherweise haben wir unter dem Kebar blos einen babylonischen Kanal (trotz נָהָר) zu verstehen (vgl. Nöldeke in BL s. v. Chebar). Aus der ausdrücklichen und später noch öfter wiederholten Ortsangabe darf man nicht schliessen, dass Hes. zur Zeit der endgültigen Redaktion seines Buches nicht mehr auf dem ursprünglichen Schauplatz seiner Thätigkeit gewesen sei (Ewald); dagegen scheint er thatsächlich darauf Gewicht zu legen, dass er auf so ungewohntem Platze die Gotteserscheinung geschaut habe (Gautier 68 f.). Die prophetische gottgewirkte Vision (מַרְאוֹת אֱלֹהִים, vgl. 8 3 40 2 43 3) besteht darin, dass dem Propheten das Auge geöffnet wird für die Dinge, die der gewöhnliche Mensch nicht sieht, gleichwie zur Audition einem Samuel das Ohr geöffnet wird für die Worte, die der Laie nicht vernimmt (I Sam 9 15 vgl. I Kor 2 9). Mit diesem inneren Auge vermag Hes. in Wirklichkeit zu sehen, wie der Himmel sich öffnet (vgl. Mk 1 10 Act 7 56 10 11 Apk 4 1). Nach einer andern Seite hin bezeichnet er (hier freilich wohl nur der Glossator) diese Momente prophetischer Ekstase als ein Kommen der Hand Jahwes über ihn (vgl. z. B. 3 14). Was damit zum Ausdruck gelangt, ist, dass die Ekstase den Propheten wie eine Übermacht überkommt, durch die er wie vergewaltigt wird, und die ihn unwiderstehlich darniederhält, dass er ihren Eingebungen folgen muss. Diese gleiche Auffassung findet sich bei einem Amos so gut (7 15) als bei einem Jesaja (8 11) und Jeremia (20 7). Der auffallende inf. abs. הָיֹה zu Anfang von v. 3 ist möglicherweise durch Corruption eines Textes entstanden, den uns noch die Peschitto nahe legt: יוֹיָכִין מֶלֶךְ יְהוּדָה (Cornill).

b) **Die Theophanie 1 4–28.** *α*) Die Feuerwolke (4). Das Erste, was der Prophet wahrnimmt, ist eine Windsbraut aus dem Norden. Er „sieht" sie (וָאֵרֶא וְהִנֵּה öfter bei Hes.), sofern er die grosse Wolke gewahr wird, die, von ihr getrieben, sich ihm nähert. Dass sie von Norden kommt, erklärt man gegenwärtig gewöhnlich so, Hes. meine, es habe Jahwe Jerusalem zugleich mit der Deportation Jojachins verlassen und auf dem Götterberge im äussersten Norden (Jes 14 13 vgl. Ps 48 3) Wohnung genommen. Es ist aber doch sehr fraglich, ob Hes., der die Grenze zwischen Jahwe und den andern Göttern möglichst scharf zieht, diese mythische Vorstellung hier übernommen haben sollte (trotz 28 14). Und für die Israeliten lag der eigene Gottesberg gerade im Süden, weshalb denn sonst Jahwe stets aus dem Süden kam (Jdc 5 4 f. Dtn 33 2 Hab 3 3 Ps 68 8 f. Sach 9 14). Übrigens ist er 8 4 wieder im Tempel und, als er ihn verlässt, wendet er sich ostwärts nach dem Ölberge (11 23 vgl. 43 2).

Darnach kann von seinem Wohnen auf dem Gottesberge im Norden doch nicht wohl die Rede sein. Nun hat D. H. Müller zu zeigen versucht, dass der Thronwagen aus dem Heiligtum von Jerusalem komme (Ez.-Studien 15f.). Aber dass Jerusalem vom Standpunkte Hes.'s aus oder auch nur nach seiner eigenen Vorstellung nördlich gelegen habe, wird durch 21 2 ausgeschlossen, und wenn Müller auf den gewöhnlichen Weg von Jerusalem nach Babel hinweist, der in einem weiten Bogen über Nordsyrien geführt habe, so haben wenigstens die übrigen exilischen Schriftsteller nicht daran gedacht, Jahwe an diesen Umweg zu binden (vgl. Deutsche Litt.-Zeitung 1896, 1380). Vielleicht ist es aber überhaupt ein verfehltes Unterfangen, diese Lokalbestimmung aus einem theologischen Motiv ableiten zu wollen. Wäre es denn nicht möglich daran zu denken, dass bei Hes. die Ekstase in dem Augenblicke eingetreten sei, wo er thatsächlich einer Windsbraut gewahr wurde, die von Norden heranzog? Etwas Entsprechendes bei Jesaja siehe in Duhm's Jes. zu 18 4. Die beiden Satzglieder אֵשׁ מִתְלַקַּחַת und וְנֹגַהּ לוֹ סָבִיב sind in LXX umgestellt. Dadurch wird die Härte vermieden, welche in der verschränkten Stellung der Suffixe von לוֹ und וּמִתּוֹכָהּ liegen würde. Die Satzordnung der LXX verdient aber auch sachlich vor der massoretischen den Vorzug; denn nach ihr erscheinen die einzelnen Momente der Theophanie in der Reihenfolge, in der sie sich Hes. dargeboten haben. Das Erste, was er an der ihm nahenden Wolke wahrnimmt, ist der Lichtglanz, der ringsum von ihr ausströmt. Erst als sie näher gekommen ist, entdeckt er in ihr eine lichte Masse, die vor lauter hin und her zuckenden Blitzen als *ein zusammenhangendes Feuer* erscheint (אֵשׁ מִתְלַקַּחַת, vgl. Ex 9 24), und bei noch näherm Zusehen endlich zeigt sich ihm, dass mitten aus diesem Feuer heraus etwas in besonders hellem Scheine herausleuchtet. Dass die Massora diese ursprüngliche der Intuition folgende Ordnung der Satzglieder umkehrte, ist leicht verständlich: sie wollte das Feuer genannt wissen, ehe vom Glanz die Rede war, der von ihm ausging. Noch nicht ausgemacht ist die genaue Bedeutung von חַשְׁמַל (blos noch v. 27 und 8 2), welches LXX mit ἤλεκτρον wiedergiebt, der vermeintlichen Mischung von Gold und Silber. Natürlich muss es hier etwas durch hellsten Glanz Ausgezeichnetes bedeuten. Man vergleicht damit das auf dem Siegesberichte Thutmes III unter Beute- und Tributartikeln Mesopotamiens genannte àsmer, ìsmal (Ebers ZDMG XXXI 454; = Email?) und das assyrische êšmarû (Baer Liber Ez. XII). Das nachhinkende מִתּוֹךְ הָאֵשׁ ist wohl Glosse, die das מִתּוֹכָהּ erklären soll. Über Jahwes Kommen im Gewitter s. die Schlussbemerkung des Kapitels.

β) Die lebenden Wesen (v. 5–12). 5 Die Erscheinung ist nun nahe genug, dass Hes. sie im Detail betrachten kann. Mitten aus der Lichtmasse heraus heben sich die Gestalten von vier „lebenden Wesen" ab, nicht: „Tieren"; denn sie sehen trotz der nachfolgenden Beschreibung menschenähnlich aus (דְּמוּת אָדָם) d. h. wohl, dass sie aufrechte Haltung haben. Immerhin ist Toys Emendation אַחַת st. אָדָם, einerlei Gestalt hatten sie (vgl. v. 16), der Erwähnung wert. Hes. sagt aber nicht einfach: es waren darin vier lebende Wesen, sondern: *„etwas wie* (דְּמוּת) *lebende Wesen"*. Er

drückt sich so vorsichtig aus, um den Eindruck des geheimnisvoll Erhabenen und im Grunde Unaussprechlichen zu steigern. Eben darum nennt er sie hier wohl auch noch nicht mit ihrem wahren Namen; es sind nämlich nichts anderes als Kerube (10 20). Aber dieser Begriff spielt nur ganz versteckt mit hinein, sofern an Stelle der weiblichen Suffixe im Folgenden die männlichen treten. **6** Während die lebenden Wesen je vier Gesichter und vier Flügel haben, wird **7** die Zahl ihrer Füsse nicht angegeben. Vielleicht ist die Meinung, dass sie nur einen hatten, damit jeder Gedanke an Geschlechtlichkeit ausgeschlossen und vor Allem die Bewegung nach allen Seiten ermöglicht werde. Diesem letztern Zwecke dient auch die Bemerkung, die Beine seien gerade gewesen, d. h. ohne Kniegelenk, und die Fusssohle gleich der Fusssohle eines Kalbes, d. h. nach allen Seiten gleich geformt, (nicht wie beim Menschen einseitig gerichtet). Cornill wirft dagegen ein, Hes. würde nie das Tier, welches für Israels Götzendienst typisch sei, zur Beschreibung der göttlichen Majestät verwendet haben; aber Hes. nennt unter den von ihm bekämpften Greueln Israels עֵגֶל nirgends. Sachlich kommt jedoch Cornills eigene Lesung, die sich auf Aquila und das Targum stützt, mit unserer Erklärung überein: וְכַף ר״ עֲגֻלָּה, ihre Fusssohle sei rund gewesen. Wie sich anfänglich die beschriebenen Wesen für den Propheten aus der Lichtmasse abgehoben haben, so kann er jetzt bei längerm Betrachten erkennen, dass sie es selber sind, welche wie geglättetes Erz funkeln. נֹצְצִים (nicht: „befiedert“, wie früher übersetzt wurde) bezieht sich nämlich nicht blos auf die Beine, sondern auf die lebenden Wesen überhaupt. Für קָלָל, dessen männliche Form einigermassen auffällt, und dessen Bedeutung auch nicht ganz gesichert ist (doch vgl. Dan 10 6), liest Cornill nach LXX: קַלּוֹת leicht [beweglich] und verbindet es mit וְכַנְפֵיהֶם, das er aus dem folgenden Verse, wo es an falsche Stelle geraten sei, heraufnimmt. Richtig daran ist jedenfalls, dass das folgende, **8 9**, selber der Korrektur bedarf. Zunächst wird Hes. gewahr, dass die Wesen an einer jeden ihrer vier Seiten (רֶבַע) unter den Flügeln Menschenhände (l. יְדֵי Ḳĕrē) haben, im Ganzen also vier Hände ein jedes. Damit er dies sehen kann, ist notwendig, dass die Flügel emporgehoben sind. In der That ist in 8b, der mit v. 9 zu verbinden ist, die Rede davon, dass die Flügel immer der eine den andern berühren, natürlich je der rechte des einen Wesens den linken des ihm benachbarten u. s. w., wozu die Flügel ausgespannt sein müssen (vgl. I Reg 6 27). Man sieht nur nicht ein, was dabei die Gesichter sollen, die 8b neben den Flügeln genannt werden. Umgekehrt kann in v. 9 nicht wohl von den Flügeln, sondern blos von den Gesichtern ausgesagt sein, dass sie sich beim Gehen nicht wandten. Nach dieser einfachen Erwägung sind vielleicht die Aussagen von einander zu scheiden. Es ist dann וּפְנֵיהֶם fälschlich in v. 8 geraten, und wir hätten es in v. 9 an Stelle von כַּנְפֵיהֶם zu lesen: *und die Flügel der Viere reichten je einer an den andern, und ihre Gesichter wandten sich nicht, wenn sie gingen.* Radikaler ist die Auskunft der LXX (B), welche die ganze erste Aussage von der Berührung der Flügel übergeht; vgl. v. 11. Natürlich bezieht sich אִישׁ auf die lebenden Wesen: sie gehen in der Richtung ihres Gesichtes. Welches Gesichtes? sie haben ihrer ja vier. Die Antwort kann erst zu v. 12 gegeben werden

nach der nähern Beschreibung dieser Gesichter, die in **10** folgt. Das erste ist das eines Menschen, das zweite, rechts (ob vom Standpunkt Hes. oder des lebenden Wesens aus?) eines Löwen, das dritte, links, eines Stiers, das vierte eines Adlers. Dies letztere ist nach innen gerichtet; für das unmögliche וּפְנֵיהֶם zu Anfang von v. 11 ist nämlich nach einer glücklichen Konjektur Wellhausens (bei Smend) לִפְנִימָה zu lesen. Es wäre nun aber auffällig, wenn blos die drei letzten Gesichter nach ihrer Lage bestimmt wären. Am Leichtesten wäre die Konjektur וְקִדְמַת für וּדְמוּת, wenn sie sprachlich zulässig wäre; daneben schlägt Cornill מִקֶּדֶם hinter אָדָם vor, wo es leicht ausfallen konnte, zumal nachdem לִפְנִימָה verdorben war. Toy liest nach Grätz: לְפָנִים hinter אָדָם und מֵאָחוֹר hinter נֶשֶׁר (?), ferner setzt er ein לְאַרְבַּעְתָּם schon hinter לְפָנִים ein. Indem das Menschengesicht nach vorne gerichtet ist, bestätigt sich, dass bei den Wesen der menschliche Typus der vorwiegende ist (v. 5). Daneben ist durch die gegebenen Bestimmungen über die Stellung der Wesen selber zu einander entschieden: je zwei stehen einander gegenüber und zwar sich die Hinterseite zuwendend; nur so ist es möglich, dass je ein Gesicht (nämlich das Adlergesicht) „nach innen“ gekehrt ist. Das liess sich schon aus der in 8b genannten Berührung der Flügel schliessen. Diese Notiz wird nun aber **11** näher dahin bestimmt, dass von den vier Flügeln jedes Wesens nur zwei ausgespannt sind und die benachbarten berühren, während die beiden andern zur Bedeckung des Körpers, nach LXX (ἐπάνω) speziell des Oberleibes, dienen (vgl. Jes 6 2). Zum ungewöhnlichen Suffix in גְּוִיֹּתֵיהֶנָה vgl. Stade Gr. § 352 b. Das zweite אִישׁ ist vielleicht doch gar zu kurz, und es dürfte nach LXX, Pesch. wie v. 9 23 zu lesen sein. Notwendig bilden die einander berührenden Flügel ein Quadrat; die lebenden Wesen werden in der Mitte seiner Seiten oder allenfalls an seinen Ecken zu denken sein. Nun versteht sich auch, nach der Richtung welches Gesichtes sie bei der Bewegung gehen: **12** Natürlich bewegt sich ein jedes stets nach der Richtung eines andern Gesichtes; denn angenommen z. B. die Bewegung gehe ostwärts, so ist bei der v. 10 bestimmten Stellung der Wesen sowohl ein Menschengesicht als je eines der drei genannten Tiergesichter nach Osten gerichtet. Eine Wendung der Wesen wird aber niemals nötig; denn wenn die Bewegung nach einer andern Seite stattfinden soll, z. B. nach Süden, so übernimmt sozusagen einfach ein anderes Wesen die Führung, dasjenige, dessen Vorderseite (mit dem Menschengesicht) dem Süden zugekehrt ist. Natürlich ist auf diese Weise immer nur Bewegung im rechten Winkel möglich. Nach welcher Seite aber die Bewegung zu gehen hat, ist Sache der רוּחַ, welche das Wunderbare bewirkt, dass die Bewegung der vier Wesen stets eine einheitliche ist. Die רוּחַ kommt von Gott, der über den Wesen thront, kein schlechthin geistiges sondern eher materielles, wenn auch übersinnliches Agens, dem Winde vergleichbar, der die Wolken treibt. Leider vermögen wir bei der deutschen Übersetzung den Doppelsinn des Wortes nicht wiederzugeben, und doch läge, wenn die Kerube urspr. wirklich Personifikation der Wetterwolke sein sollten, der Gedanke an den sie treibenden Wind besonders nahe. Andrerseits ist die רוּחַ wie der Geist im Menschen den lebenden Wesen innewohnend (vgl. v. 20).

γ) Das Altarfeuer (v. 13 f.). **13** ist der Text arg verstümmelt. Statt

וּדְמוּת ist zu lesen וּבֵינוֹת (LXX; vgl. 10 2 6 f.), und damit fällt zugleich das Suffix von מַרְאֵיהֶם; endlich lässt LXX wohl mit Recht הִיא aus, was seinerseits die Punktation מִתְהַלֶּכֶת nach sich zieht. Dagegen ist es vielleicht unnötig, den Artikel, der im Hebräischen bei Vergleichungen üblich ist (s. Ges.-Kautzsch[26] § 126 o) in הַלַּפִּידִים als Dittographie zu streichen (Toy): *und zwischen den Wesen sah es aus wie brennende Feuerkohlen, Fackeln gleich zwischen den Wesen hin und hergehend.* Offenbar denkt Hes. an das in der Jesajavision (6 6) genannte Altarfeuer, er wagt aber nicht schlechtweg von brennenden Kohlen zu sprechen, die er geschaut habe, sondern blos von etwas, das aussah wie solche (vgl. zu v. 5). Mit Fackeln werden die Kohlen hier natürlich nicht verglichen, weil jene überhaupt brennen; vielmehr ist das tertium comparationis die Bewegung während des Brennens: Die zwischen den Wesen sich befindliche Feuermasse ist nämlich keine ruhende, sondern setzt sich zusammen aus lauter Funken, die sich zwischen ihnen entladen. Diese Umschreibung dürfen wir uns um so eher gestatten, als Hes. hier in der That an die Entladungen der Wetterwolke denkt, wie er ausdrücklich hinzufügt. Vgl. Gen 3 24, wo den Keruben das blitzende Schwert zugeteilt wird. Nachdem auf diese Weise gesagt ist, dass zwischen den Wesen wie Fackeln hin und hergehen, ist **14**, wonach die Wesen selbst hin und hergehen sollen, unerträglich; es zerstört auch diese Notiz gänzlich die Vorstellung von ihrer Majestät, die doch dadurch geweckt werden sollte, dass es hiess, sie hätten sich beim Gehen nicht gewandt (9 12). Nicht minder schwer als die sachlichen Bedenken wiegen die sprachlichen: רָצוֹא ist eine Unform und בָּזָק ein ἅπ. λεγ. Man pflegt sich zu helfen, indem man יָצוֹא und בָּרָק liest; aber das Fehlen dieses Verses in LXX wird den Ausschlag geben zu Ungunsten seiner Ächtheit.

δ) Die Räder (v. 15–21). **15** Das הַחַיּוֹת[1], welches sich zwischen den bei Hes. beliebten Ausdruck וָאֵרֶא וְהִנֵּה (vgl. z. B. v. 4; 8 2 7) hineingeschoben hat, wird auch durch sein Fehlen in LXX verdächtigt. Neben den Wesen sieht der Prophet je ein Rad בָּאָרֶץ, nicht als ob, was er uns beschreibt, sich für ihn auf der Erde unten abspielte. Der Himmel hat sich ja geöffnet: die Räder stehen blos auf der Basis der vom Seher geschauten himmlischen Scenerie. Die schwierigen Schlussworte werden einfach nach LXX zu emendieren sein; לְאַרְבַּעְתָּן, wobei das schliessende ו zum folgenden Worte zu ziehen ist (Cornill). **16** Der Stil gewinnt, wenn man nach LXX in 16[a] das anstössige וּמַעֲשֵׂיהֶם (ihre Arbeit wie ein Edelstein?) und in 16[b] וּמַרְאֵיהֶם streicht. Der Tharsisstein, dem das Aussehen der Räder gleicht, ist nach LXX und Josephus der Chrysolith, der seinerseits dem Topas entsprechen soll. Verschieden ist die Angabe verstanden worden, die Räder seien gefertigt gewesen, als wäre ein Rad im andern. Entweder soll dies bedeuten, dass thatsächlich jedes der vier Räder aus zwei in rechtem Winkel sich schneidenden bestand, oder aber, dass perspektivisch ein Rad in das andere einzugreifen schien; dies wäre freilich nur möglich unter der Voraussetzung, dass die Räder sich nicht genau gegenüber resp. nicht ganz in der Mitte der Seiten standen, wozu das אֵצֶל allerdings nicht übel passen würde. Indessen wird ein Verständnis des Folgenden einzig möglich bei der erstern Annahme; denn nur wenn jedes einzelne der vier Räder schon auf die

vier Richtungen hin angelegt ist, kann **17** gesagt werden, dass sie nach ihren vier Seiten hin gingen, ohne sich dabei wenden zu müssen. **18** Sicher hat LXX statt וְיִרְאָה, was hier in dem ungewöhnlichen Sinne von Furchtbarkeit stehen müsste, gelesen וָאֵרֶאֶה (zur Leichtigkeit des Überganges von א zu י vgl. WELLHAUSEN d. Text d. Bücher Samuelis VI). Das erste Wort des Verses ist wohl durch Dittographie aus dem zweiten entstanden, und dieses ist selber so zweifelhaft, dass man es vielleicht mit CORNILL in וְגַבּוֹת zu verwandeln hat: *und Felgen hatten sie und ich schaute sie an und . .* (man läse noch lieber nach v. 4 15: וָאֵרֶא וְהִנֵּה) *ihre Felgen waren voller Augen.* Das scheint mir richtiger als eine Korrektur nach 10 12 (TOY), welcher Vers selbst ganz verderbt ist. Mit sehenden Augen können die Räder den Weg nicht verfehlen. **19 f.** Die Möglichkeit einer Harmonie der Bewegung zwischen Rädern und lebenden Wesen bringt die רוּחַ zu Stande, die jenen so gut inne wohnt wie diesen. Die „Ophannim" sind damit auf dem Wege selbst belebte Wesen zu werden; wir finden unter diesem Namen eine besondere Engelklasse im Henochbuche (61 10 70 7, wo sie neben Seraphen und Keruben erwähnt sind). עַל statt אֶל, vgl. v. 12. Statt שָׁם (v. 20) ist שָׁמָּה zu erwarten. Das ה mag vor folgendem ה ausgefallen sein, so dass die Worte am Schlusse von 20a: שָׁמָּה הָרוּחַ לָלֶכֶת, die in LXX Pesch. fehlen, nichts als richtige Variante wären. Richtig ist es auch, wenn LXX (B) die Copula statt mit הָאוֹפַנִּים erst mit יִנָּשְׂאוּ verbindet; denn dass die Tiere gehen, wohin der Geist willens ist, wissen wir schon (vgl. v. 12); darauf kommt es an, dass dahin auch die Räder gehen. לְעֻמָּתָם = gleicherweise wie sie = zugleich mit ihnen (SIEGFRIED-STADE). In רוּחַ הַחַיָּה, das LXX fälschlich mit πνεῦμα ζωῆς übersetzt, fasst man gegenwärtig חַיָּה meist kollektivisch: Der Geist der lebenden Wesen. Könnte es nicht vielleicht bedeuten: *Der Geist des neben ihnen befindlichen lebenden Wesens war in den Rädern?* **21** ist ein erstes handgreifliches Beispiel, dass wir es mit einem Schriftsteller zu thun haben, der in die Breite schreibt.

ε) Der Thron und die göttliche Gestalt v. 22–28. **22** Der Singular חַיָּה, wofür die ältesten Übersetzungen den Plural bieten, ist hier sehr auffällig und wohl nur durch Gleichmacherei mit dem Vorigen entstanden. LXX bietet ferner כְּרָקִיעַ. „Eine höchst interessante Variante. Für Hes. war רָקִיעַ noch nicht technischer Begriff im Sinne von Gen 1, er gebraucht das Wort hier offenbar in der sinnlichen Grundbedeutung und hat sich, wie der Zusammenhang klar ergiebt, diese seine רָקִיעַ nicht als eine Kugel sondern als eine Fläche vorgestellt. Das כְּ der LXX ist somit durchaus richtig; von dieser רָקִיעַ Hes.'s stammt die רָקִיעַ der Grundschrift ab" (CORNILL). Nachdem sie aber hier einmal technischer Begriff geworden war, versteht sich auch die nachträgliche Streichung des כְּ sehr leicht. Die Grundbedeutung des Wortes scheint ungefähr zu sein: das Festgestampfte (LXX: στερέωμα, vgl. WELLHAUSEN Prol.³ 406 Anm. 1); aus der festen Unterlage des Gottesthrones bei Hes. wird es in P Bezeichnung der unbeweglichen Himmelsfeste. Jedenfalls ist dann aber der hebr. Text dem griechischen gegenüber im Rechte, wenn er diese Feste über den Häuptern, nicht über den Flügeln der lebenden Wesen ausgebreitet sein lässt, da diese ja beim Stillstehen schlaff herunterhängen (vgl. übrigens v. 26).

Ebenso sehe ich nicht ein, warum nach LXX das נוֹרָא zu streichen sein sollte (so auch Kautzsch, Toy); selbst als Prädikat des Krystalles ist es bei einer Schilderung Hes.'s von der Gotteserscheinung, an der Alles furchtbar erhaben ist, sehr wohl möglich (vgl. Jdc 13 6 Hi 37 22). Unsere Stelle hat dem Verf. von Apk 4 6 vorgeschwebt. **23** יְשָׁרוֹת in der Bedeutung gerade ausgestreckt = horizontal wird lexikalisch beanstandet; man folgt gewöhnlich der Konjektur Hitzigs: נְטוּיוֹת oder Cornills: פְּרוּדוֹת ausgebreitet; selbstverständlich kommt dieses Prädikat nur zweien der vier Flügel zu, während die beiden andern zur Bedeckung der Blösse dienen; das Plus dieses Verses ist nach LXX zu streichen, also: *ein jedes aber hatte zwei, welche ihre Leiber bedeckten* (vgl. die textkrit. Anm. bei Kautzsch). Übrigens wiederholt der Vers nicht einfach die Angabe von v. 11. Das Neue, das wir erfahren, ist, dass die Berührungsstellen zweier Flügel an der Basis der Feste liegen; ruht diese selbst auf den Häuptern der Wesen, so müssen wir uns ihre Flügel etwas nach oben ausgespannt denken. Jede Verteidigung des gegenwärtigen Wortlautes von **24** f. läuft wiederum auf einen völligen Verzicht auf Hes.'s schriftstellerisches Können hinaus; v. 25^{a} kehrt (mit Ausnahme der beiden ersten Worte) v. 26 wieder, während 25^{b} mit 24^{b} identisch ist. Thatsächlich hat LXX (B) blos jene beiden ersten Worte vorgefunden und zwar וְהִנֵּה קוֹל, wovon Cornill das zweite noch streicht als aus v. 24 stammend. Auch v. 24 schon bietet LXX (B) einen ungleich flüssigeren Text, sofern sie nur den Vergleich des Rauschens der Flügel mit dem Rauschen gewaltiger Wasser hat (vgl. 43 2). Jedenfalls trägt die Häufung der Vergleiche nichts zur Steigerung der Wirkung bei. Die Stimme des Allmächtigen (= der Donner Ps 29) dürfte aus 10 5 stammen. הֲמֻלָּה „Getöse“ (wofür Pesch. Targ. u. Theodotion הַמִּלָּה = λόγος gelesen haben) findet sich blos noch Jer 11 6 (הֲמוּלָּה). Da die Kerubsgestalten von v. 6 an maskulinisch behandelt sind, ist תְּרַפֶּינָה zu punktieren: *die Flügel wurden schlaff* (so schon Merx JpTh IX 72). Es ist eine Feinheit Hes.'s, dass er nicht gleich im Anschlusse an v. 22 geschildert hat, was er auf der Feste zu sehen bekommt, sondern noch einmal abwärts blickend uns sagt, was er darunter geschaut hat; dadurch soll die Spannung des Lesers erhöht werden, und in der That muss sie ihren Höhepunkt in dem Augenblicke erreichen, in welchem die geheimnisvolle Erscheinung nicht mehr blos auf das Auge des Sehers sondern auf sêin Ohr ihre wunderbare Wirkung ausübt. Er wird sich ihrer erst recht bewusst, als mit dem Stillstand des Wagens das Rauschen der Flügel aufhört. **26** Nach LXX (B) ist, was wie Saphirstein aussieht, zu unterscheiden von dem Throngebilde; sie liest nämlich עָלָיו hinter כִּסֵּא statt erst hinter אָדָם, und dafür spricht ein Vergleich mit Ex 24 10, auf welcher Stelle wohl Hes.'s Schilderung beruht; die Saphirfliese ist also blos die Unterlage, darauf der Thron selbst ruht. Dass sie blau ist, ist leicht verständlich; die Exodusstelle fügt selber erklärend hinzu: „wie der Himmel selbst an Klarheit“. Beachtenswert ist wieder die ängstliche Vorsicht, mit der Hes. den Vergleich Gottes mit einem Menschen ausspricht. Eine ältere Zeit scheute sich nicht, Gott zu denken wie die Menschen; eine jüngere lässt Gott die Menschen nach seinem Bilde formen (Gen 1 27) zugleich mit dem Bemühen, den Abstand zwischen beiden nicht zu verwischen

(vgl. בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ Gen 1 26). **27** Gottes Lichtkörper zerfällt in zwei Teile — wieder drückt sich Hes. so vorsichtig als möglich aus: wäre Gott überhaupt in Menschengestalt vorzustellen, so wäre, was man beim Menschen die Hüfte nennt, die Grenze zwischen beiden. Sie haben verschiedenen Glanz; denn offenbar soll Glanz wie Glanzerz (vgl. zu v. 4) mehr besagen als Glanz wie Feuer. Die Glosse des mass. Textes, die Ersteres kommentiert, mag uns auf das Richtige führen. *Feuer, welches ringsum ein Gehäuse* (Toy dagegen וְנֹגַהּ = Glanz) *hat,* soll offenbar ein in deutlichen Umrissen abgegrenztes Feuer bedeuten im Gegensatz zum Feuerschein, der unbestimmte Conturen hat. Darnach haben wir uns wohl vorzustellen, dass der Unterkörper mit einem weiten wallenden Gewande bedeckt ist ähnlich wie in der Jesajavision die Schleppen den Tempel erfüllen, während die Gestalt des Oberkörpers frei ist und sich in scharfen Umrissen von seiner Umgebung abhebt. וְנֹגַהּ לוֹ ס׳ bezieht sich auf den ganzen Lichtkörper Gottes und wird **28** näher geschildert. Die imposante und furchtbare Theophanie klingt wunderbar friedlich aus. In der Gewitterwolke stürmt der Kerubimwagen heran, im Bilde des Regenbogens, der nach dem Gewitter am Himmel erglänzt, verweilt Jahwe vor dem Auge des Propheten; wir werden dabei an die Eliavision erinnert, wo Jahwe schliesslich nicht im Sturmwinde ist, sondern im sanften Säuseln. Dass für Hes. der Regenbogen die Bedeutung hätte, die Gen 9 12 ff. an ihn geknüpft wird, kann nur denken, wem von vornherein feststünde, dass Gen 9 12 ff. älter sei als Hes., und gewonnen wäre damit nichts, um so weniger als die Vermutung nahe liegt, dass auch früher schon den Israeliten der Regenbogen ein Zeichen des Wohlwollens der Gottheit war wie andern Völkern. Unter dem כְּבוֹד יְהוָה ist hier wohl blos die herrliche Erscheinung des auf dem Throne Sitzenden zu verstehen, wie es 9 3 10 4 18 19 11 22 nicht anders gemeint sein kann, während zuzugeben ist, dass ihn an andern Stellen z. B. 43 2 Hes. in weiterm Sinne fasst, d. h. mit Einschluss des Thronwagens (vgl. Müller Ezechielstudien 27 f.). Über das Verhältnis des כְּבוֹד י׳ zu Jahwe selbst darf man keine theologischen Betrachtungen anstellen; der כ׳ י׳ ist die Erscheinung Jahwes, dem ungefähr entsprechend, was früher der מַלְאַךְ י׳ gewesen war (Meulenbelt 51), und die Propheten lassen sich an der Erscheinung ihres Gottes, die ihnen zu Teil geworden ist, genügen. Im Augenblick, wo die überwältigende Herrlichkeit des Geschauten Hes. zu Boden wirft, verbindet sich mit der Vision die Audition.

Ganz von selbst fordert Hes.'s Beschreibung der ihm gewordenen Theophanie zum Vergleiche mit den verwandten Stücken im AT heraus. Insonderheit möchten wir heranziehen die Visionen Moses (Ex 24 9 f.), Elias (I Reg 19 11–14), Michas ben Jimla (I Reg 22), Amos' (7 7 f. 9 1), Jesaja's (6) und Jeremia's (1). Was sie teils mehr teils weniger, aber alle des Entschiedensten von derjenigen Hes.'s unterscheidet, ist die Kürze der Berichterstattung. Ihre Erzähler sind ausserordentlich zurückhaltend in der Art, wie sie Gott und seine Umgebung zeichnen, und wo sie letztere überhaupt mit hineinziehen, da dienen die wenigen Striche ihrer Charakteristik nur dazu, unser Auge auf Gott selbst hinzulenken. Nichts führen sie aus, sie deuten blos an, sie beschreiben im Grunde überhaupt nicht, sie lassen mehr ahnen. Bei alledem aber kommt die Anschaulichkeit und lebendige Unmittelbarkeit nicht zu kurz, vielmehr besteht das Wunderbare jener Stücke gerade darin, dass wir den Eindruck gewinnen, der Prophet hat „gesehen" und ist in den geheimnisvollen Verkehr mit seinem Gott eingetreten; aber was er gesehen und erlebt,

das vermag er eigentlich überhaupt nicht in Worte zu kleiden, und er will es auch nicht; genug, dass er uns empfinden lässt: wir stehen vor einem Geheimnis, das Realität ist. Ganz anders Hes., der ganze 25 Verse auf die Beschreibung der ihm gewordenen Vision verwendet, um uns des Ausführlichsten die Keruben und die Räder und die Feste mit dem Thron und dem, der darauf sitzt, zu schildern. So peinlich genau hat er sich die Gotteserscheinung von allen Seiten angesehen, so tief ist er in das Geheimnis eingedrungen und hat es analysiert und „enthüllt“ (ἀποκαλύπτειν). Wir dürfen ihm schon darnach den Titel zuerkennen, den man ihm gelegentlich beigelegt hat, er sei einer der geistigen Urheber der Apokalyptik (Duhm Theologie d. Propheten 210). Gewinnt aber bei solcher Ausführlichkeit der Darstellung die Vision nicht an Anschaulichkeit und innerer Wahrheit? Das ist, was man zunächst erwarten möchte, und was sich gerade nicht erfüllt. Es ist so widernatürlich als möglich, dass Hes. erst, als er an das Ende seines untersuchenden Beschauens kommt, das Gefühl überwältigt, er habe es mit Gott zu thun, und er vor ihm niederfällt. Und sobald wir versuchen wollen, das Geschilderte in die Wirklichkeit zu projicieren, so heben die Schwierigkeiten an. Was ist es eigentlich, das den Thronwagen bewegt? Wenn wir lesen, dass die lebenden Wesen Flügel haben, welche während der Bewegung ausgebreitet sind, während sie beim Stillstand schlaff herunterhangen, so möchten wir denken, dass sie es seien; aber da hören wir plötzlich noch von Rädern, die sich auch bewegen. Eine Vermittelung wird durch den Geist, der in beiden ist, unbestimmt genug bewerkstelligt. Wir wissen nicht einmal genau, wo am Wagen die Räder angebracht sind und wo die Wesen stehen. Und wie stimmt zur Vorstellung der Wetterwolke die Saphirfliese, deren Blau offenbar an den blauen Himmelsglanz erinnert (vgl. Ex 24 10)? Was aber in sich unanschaulich ist, das ist nicht aus unmittelbarer Intuition geboren, sondern entstammt der schriftstellernden Arbeit. Das heisst aber nicht, dass wir es hier blos mit schriftstellerischer Einkleidung zu thun hätten ohne „Thatsachen ekstatischer Zustände“, wie z. B. Hitzig annehmen möchte. Wenn Hes. uns sagt, er habe den Himmel offen gesehen, so steht uns nicht an zu behaupten, er sei über ihm verschlossen geblieben. An der Realität der Vision kann nur zweifeln, wer aus principiellen Gründen an die Möglichkeit einer solchen nicht zu glauben vermag. Ihre Beschreibung aber halten wir für schriftstellerisch frei nachgearbeitet. Darin liegt durchaus nichts Bedenkliches, daraus Hes. ein Vorwurf der Unwahrhaftigkeit zu machen wäre. Es kommt blos darauf an, sich den Zweck klarzulegen, den er mit der Beschreibung seiner Vision verfolgt.

Irren wir nicht, so möchte er damit den Eindruck, den er in der thatsächlich erlebten Vision von Gott erhalten hat, auch in seinen Lesern wachrufen, um sie zu gleicher Erkenntnis des Wesens Gottes zu bringen. Mit Letzterm ist schon ausgesprochen, dass bei seiner Beschreibung schliesslich ein theologisches Motiv mitwirkt. Die Theologie ist mit dem Deuteronomium aufgekommen, und Hes. lebt ganz und gar in dieser Luft. Man fängt an sich Gedanken darüber zu machen, wie Gott sich eigentlich zum Menschen verhalte, und jetzt zumal, wo das Exil aller bisherigen Entwickelung ein Ende gemacht hat, ist die Frage, ob er überhaupt noch existiere und wie er sei. So wirkt denn die Beschreibung von Hes.'s Vision auch absichtlich aufklärend und belehrend. Z. B. fällt dabei die streng durchgeführte Vierteilung ins Auge. Vier Wesen mit je vier Gesichtern, vier Flügeln und vier Händen; ferner vier Räder. Offenbar liegt an der Vierzahl etwas, haben ja doch die Kerube im salomonischen Tempel blos zwei Flügel (I Reg 6 24 ff.) und im künftigen hesekielischen zwei Gesichter (Hes 41 18 f.). Sie wird wohl gewählt sein wegen der vier Weltgegenden; denn es soll sich der göttliche Thronwagen nach allen vier Seiten gleich gut bewegen können. Demselben Zwecke dient auch, dass die Wesen gerade Füsse und runde Fusssohlen haben, dass es ausser ihnen am Wagen die senkrecht ineinandergelegten Doppelräder giebt, dass deren Felgen mit Augen bedeckt sind u. s. w. Gott soll eben überallhin Zugang haben (auch zu den Exulanten), er soll sie begleiten können, wie einst die Feuerwolke die Israeliten auf ihrem Zuge aus Ägypten begleitete, mit andern Worten: Gott ist allmächtig. Die vier Gesichter der Wesen aber dienen dazu, diese seine Macht noch zu spezialisieren: der Adler ist das Bild der Schnelligkeit, der Löwe der königlichen Hoheit, der Stier der unerschöpflichen Naturkraft, der Mensch der überlegenen

Vernunft. Natürlich ist es wieder nicht zufällig, dass gerade das Menschengesicht immer nach aussen gerichtet ist: Gottes Vernunft ist allen Seiten zugewendet, namentlich giebt es keine, der er den Rücken zukehrte: das ist ein Versuch Gottes Allgegenwart und Allweisheit zum Ausdruck zu bringen. Endlich beachten wir bei aller scheinbar centrifugalen Anlage doch wieder die einheitliche Harmonie, die das Ganze durchwaltet. Ein Geist beherrscht Alles: so leidet bei der Vielheit göttlicher Machtäusserungen der Monotheismus doch keinerlei Schaden. Die unbedingte Einheit Gottes hervorzuheben, war ja gerade wieder das besondere Bestreben des Dtn's gewesen. Gehen wir in der Annahme nicht irre, dass Hes. in der Beschreibung seiner Vision darauf abzielt, dem Leser zu gewissen Vorstellungen über Gott und sein Wesen zu verhelfen, so ist leicht verständlich, dass er jedes Mittel benützt, das ihm zweckdienlich erscheint. Damit ist denn schon die Erklärung gegeben, warum er sich nicht scheut, sich an ältere Muster anzuschliessen und bereits gegebene Elemente zu verwerten, selbst auf die Gefahr hin, dass man ihren heterogenen Ursprung nicht ganz übersehen lernt.

Schon längst hat man erkannt, dass sich Hes. an die Beschreibung der Jesajavision (Jes 6) angelehnt habe. Bei Jes. sitzt Jahwe auf dem Throne im Tempel; Hes., der vom Tempel entfernt wohnt und seines baldigen Unterganges gewiss ist, macht diesen Thron beweglich (מֶרְכָּבָה). Das ist der Hauptgedanke seiner Theophanie. (Über die Genesis der Vorstellung von Jahwe als dem Thronenden s. eine Hypothese in den Ezechielstudien von D. H. Müller p. 8 ff.) Der Gedanke von Jahwe als dem Thronenden aber wird von Hes. mit einem andern kombiniert. Von jeher ist Jahwe mit dem Gewitter in Verbindung gebracht worden, wie ihn denn auch schon nach Einigen sein Name als Gewittergott ausweisen soll. So lässt ihn auch Hes. auf der Wetterwolke kommen. Nun aber tritt dazu, dass in alter Zeit die Wetterwolke belebt gedacht wird und zwar personificiert als Kerub (vgl. die Bem. über die Kerubsvorstellung zu 10 20). Auch diese Vorstellung übernimmt Hes., und das wird ihm dadurch noch erleichtert, dass sich auch in der Jesajavision Gott untergeordnete ihm dienende Wesen finden. Es scheint, als nähere er diesen jene Kerubsgestalten bewusst an. Dass ihnen die zwei Flügel fehlen, mit welchen die Seraphen ihr Gesicht verhüllen, ist ja ein leicht begreiflicher Unterschied, da es ihm gerade darauf ankommen muss, dass ihre Gesichter gesehen werden, weil sie typische Bedeutung haben. Wenn nun aber Hes. seine Wesen überhaupt mit mehrern Gesichtern ausstattet, so liegt am Nächsten, die Erklärung dieser Thatsache darin zu suchen, dass er sich dem Eindruck assyrischer und babylonischer Denkmäler nicht habe zu entziehen vermögen, welche thatsächlich solche Mischgestalten aufweisen (vgl. Layard, Niniveh II 464). Dass zwischen den Wesen nicht nur einzelne Blitze hin- und herzucken, sondern sich ein ganzer Feuerherd findet, von welchem die Blitze ausgehen, ist noch nicht genügend erklärt durch den Hinweis darauf, dass die Kerube überhaupt mit den Blitzen in Verbindung gebracht werden (Gen 3 24); vielmehr haben wir jedenfalls an den Altar der Jesajavision zu denken, der gleich wie der Thron mobil gemacht worden ist. Dass die Saphirfliese unter dem Throne auf Ex 24 10 beruhen wird, ist schon bei der Exegese zur Sprache gekommen; die רָקִיעַ dürfte sich leicht als eine Weiterbildung dieses Elementes begreifen lassen. So fragt sich blos noch, wie Hes. darauf verfällt, sich den Thron mit Rädern zu denken, d. h. als Thronwagen, wenn zu seiner Bewegung doch die Wesen genügt hätten. Ohne Zweifel sind von allen Elementen seiner Vision die Räder das am Meisten prosaische, und wenn er sie selbst erfunden hat, so wäre daraus zu schliessen, dass er mehr technische als eigentlich poetische Phantasie besessen habe. Aber hier zeigt sich vielleicht wieder einmal der ehemalige Priester vom Jerusalemtempel, dem dessen heilige Geräte teuer geblieben sind. I Reg 7 27–39 lesen wir, freilich in arg verdorbenem Texte, die Beschreibung von 10 fahrbaren Wasserbecken (מְכוֹנוֹת). Wer ihre auf Stades verdienstvoller Textrekonstruktion (ZATW III 159 ff.) beruhende Abbildung betrachtet (s. z. B. Benzinger, hebr. Archäol. Fig. 88 p. 254; Nowack, Lehrb. d. hebr. Arch. II Fig. 9 p. 44), der möchte leicht auf den Gedanken kommen, dass ihre Konstruktion Hes. bei seiner Beschreibung vorgeschwebt habe. Hier findet sich nämlich ein Gestell auf vier Rädern, und nicht nur das: auf den Schlussleisten und den Leitersprossen sind Löwen, Rinder und Kerube abgebildet. Es

genügt diese Kerube zu verselbständigen, um dem Kerubwagen Hes.'s sehr nahe zu kommen: Ja, die Analogie wird noch ganz besonders bestechend, wenn die in den Gestellen ruhenden Becken wirklich die Wolken symbolisieren sollten (vgl. Nowack, l. c. p. 46 Anm. 2 und unten zu 10 12). Die nach den vier Himmelsgegenden ausschauenden Kerube mögen dann Nachbildung der nach den vier Himmelsgegenden gewandten Rinder des bronzenen Meeres sein (Nowack, l. c.). Darnach dürfte Hes. wohl bei der Kombination der einzelnen nachgewiesenen Elemente jene Tempelgeräte mit im Sinne gehabt haben. Nicht freilich als ob er sich beim Schreiben deutlich bewusst gewesen wäre, woher ihm diese Elemente und ihre Zusammensetzung gekommen sei; vielmehr stellte sich im entsprechenden Augenblicke, als er nach dem Ausdrucke rang für das, was er geschaut hatte und was im letzten Grunde unaussprechlich war, das Eine und das Andere ein und drängte sich ihm auf. Dass aber dabei die einzelnen Elemente nicht ihm selbst den Ursprung verdanken, ist für ihn charakteristisch. Es haftet ihm etwas an vom Dogmatiker. Die Dogmatik lebt von der Gedankenarbeit der originalen Geister der Vergangenheit; den Epigonen bleibt es überlassen, ihre freien Schöpfungen zu dogmatisieren. Damit ist freilich ausgesprochen, dass Hes. als Prophet schon zu den Epigonen gehört (vgl. zu 17 22–24 Schluss u. zu 38 17).

2. Die Berufungsaudition (2 1–7).

1 „*Menschensohn*“ ist die gewöhnliche Anrede Gottes an Hes. בֶּן bedeutet lediglich die Zugehörigkeit zu einer Kategorie; ein בֶּן־אָדָם ist ein Mensch, so gut wie ein בֶּן־נָבִיא ein Prophet ist. „Mensch“ Gott gegenüber ist Ausdruck der Niedrigkeit und Hinfälligkeit (vgl. Ps 8 5). Es ist der Dualismus zwischen sarkischem und pneumatischem Prinzip, der sich wohl erstmalig Jes 31 3 klar ausgeprägt findet. Im Übrigen steht gerade ein Jesaja wie alle anderen alten Propheten bis auf Jeremia in ganz anderer Weise als Persönlichkeit in unmittelbarem und vertrautem Verkehr Gott gegenüber (vgl. namentlich Am 3 7); aber das Recht der Persönlichkeit tritt bei Hes. überhaupt zurück. Dass der Prophet stehen soll, um die Gottesrede entgegenzunehmen, ist keine Auszeichnung, etwa um die Wichtigkeit des Auftrages auszudrücken, der ihm mitgeteilt werden soll; es steht einfach der Untergebene, der die Befehle seines Herrn entgegennimmt; der Sklave steht, der Herr sitzt oder thront (vgl. עָמַד לִפְנֵי פ׳ = dienen). Punktiere אִתָּךְ. 2 Der Prophet kann aber nicht selber aufstehen; er ist wie in der Hypnose; dafür kommt Geist in ihn. Man beachte das Fehlen des Artikels: der Prophet spricht durchweg in einer gewissen Indetermination. Übrigens dürfen wir nicht spiritualisieren: er empfindet die רוּחַ als etwas Reales, ein neues Agens, das auch seine natürlichen Körperbewegungen lenkt. Die Punktation מִדַּבֵּר ist auffällig (sie findet sich noch 43 6 Num 7 89); das Hithpael (zur Form vgl. Stade Gr. § 129b 289) soll wohl „irgendwie die besondere Würde des Redners ausdrücken“ (Smend). Das Fehlen des Artikels hinter אֵת dürfte vielleicht darauf hinweisen, dass mit LXX zu lesen ist אתו. 3 Das in LXX fehlende אֶל־גּוֹיִם soll nach Cornill tendenziöser Zusatz sein, um den Namen Israels hier, wo er zum ersten Male erwähnt wird, nicht unmittelbar neben הַמּוֹרְדִים treten zu lassen; aber dann müssten wir unbedingt וְאֶל erwarten; sonst wäre die Sache nur schlimmer gemacht worden. Umgekehrt ist leicht verständlich, dass das höchst anstössige אֶל־גּוֹיִם als Attribut Isr.'s von LXX ausgelassen worden sei. Hes. kann es aber sehr wohl verwendet haben zur Bezeichnung seines heidnischen Charakters, denn גּוֹיִם hat mit dem Dtn aufgehört rein ethnologische Bezeichnung zu sein: Aus den

Völkern sind Heiden geworden, und so ist es auch hier lediglich religiös sittlicher Qualitätsbegriff (Bertholet, Stellung d. Israeliten u. d. Juden zu den Fremden 88 108). וַאֲבוֹתָם darf im weitesten Sinne gefasst werden; denn nach Hes. ist (im Unterschiede z. B. von Jer 2 2) Israel bis in seine ersten Anfänge verderbt. 4 Wenn die erste Vershälfte in LXX fehlt, so ist eine nachträgliche Hinzufügung derselben kaum plausibler zu machen als eine Weglassung, durch welche der Stil flüssiger wird. Den Leuten zu sagen, was Jahwe sagt, kann recht eigentlich als Definition des prophetischen Berufes gelten; der Prophet ist einfach der Mund Gottes (Ex 4 16 vgl. mit 7 1). Beachtenswert ist bei Hes. der Gebrauch des Gottesnamens אֲדֹנָי יֱהוִה, der sich im gegenwärtigen mass. Texte 228 mal findet gegenüber 218 maligem einfachen יְהוָה, ohne dass doch in der Mehrzahl der Fälle ein Grund für den Gebrauch des einen oder des andern einzusehen wäre. Es muss zugegeben werden, dass gerade in der Wiedergabe der Gottesnamen sich die Abschreiber die grössten Freiheiten erlaubt haben; indessen muss wohl der Gebrauch des volleren Gottesnamens an einzelnen Stellen auf Hes. selbst zurückgehen. (Vgl. Cornill, d. Buch des Proph. Ez., Prolegomena 172—175). 5 beginnt eine Aufmunterung an den Propheten, sich durch keinen Misserfolg irre machen zu lassen; denn nicht er wird zu Schanden werden, sondern höchstens seine Umgebung. Mag sie hören oder nicht, welch letzteres bei der ihr angestammten Beschaffenheit eher zu erwarten steht, — was Gott durch ihn als sein Wort verkündigen lässt, wird unfehlbar eintreffen und sie werden in jedem Falle inne werden müssen, dass ein Prophet d. h. eben einer, der Gottes Worte zu ihnen geredet hat, in ihrer Mitte gewesen ist (הָיָה Präteritum; dem אַתָּה der LXX vorzuziehen, vgl. Toy und 33 33). Dass der Prophet erkannt wird am Eintreffen seiner Weissagung, ist der Massstab von Dtn 18 21 f. Hes. nennt Israel mit Vorliebe „Haus Widerspenstigkeit“; מְרִי ist für ihn fast nomen proprium, und das ist um so eher möglich, als ursprünglich alle hebr. Eigennamen Appellativbedeutung hatten. 6 Die Aufforderung Gottes an den Propheten sich nicht zu fürchten erinnert stark an Jer 1 17, an welche Stelle sie z. T. wörtlich anklingt. Freilich wird auch schon angedeutet, dass Hes.’s Lage insofern weniger gefährlich ist, als der Kampf vor Allem mit Worten auszufechten sein wird. Das Exil hatte die Leute schon etwas mürber gemacht als die es waren, die in übermütiger Verblendung von Jerusalems Untergang nichts wissen wollten. Statt des zweiten תִּירָא, das wegen 6ᵇ mit מִדִּבְרֵיהֶם verbunden wurde, wird תֵּחַת zu lesen sein, da Hes. sonst nicht in Verlegenheit ist abzuwechseln. Die folgenden Worte werden gewöhnlich übersetzt: „wenn Nesseln und Dornen bei dir sind“. 28 24 findet sich nämlich סִלּוֹן als Name einer stachlichten oder dornigen Pflanze; darnach nimmt man an, סָרָב habe entsprechende Bedeutung, und die Zusammenstellung gliche der von שָׁמִיר וָשַׁיִת in Jes. Wenn sprachlich auch diese Deutung zulässig wäre, so bliebe doch immerhin der Ausdruck auffällig, dass „bei einem“ Dornen sind. Dazu kommt, dass alle alten Übersetzungen die beiden Worte mit Participien wiedergeben. סָלָה findet sich Ps 119 118 (Kal); Thr 1 15 (Pi) = verachten und סָרַב heisst im Aramäischen widersprechen, verleugnen; darnach wird mit Cornill zu lesen sein: סֹרְבִים וְסוֹלִים *wenn sie dir widerstreben und dich ver-*

achten. Das Bild der Skorpionen ist hier glücklich gewählt, sofern die feindlichen Reden von Hes.'s Umgebung sehr wohl mit den berüchtigten Skorpionenstichen verglichen werden können. אֶל (= bei?) ist hier immerhin auffällig (LXX: בְּתוֹךְ; Toy: אֶת).

3. Die Inspiration des Propheten (2 8—3 3).

2 8 Die Darstellung zeigt wieder, wie willenlos der Prophet im Moment der Vision ist: er öffnet den Mund, um entgegenzunehmen, was Gott ihm giebt, ohne zu wissen, was es sein wird. **9** Er sieht in s. visionären Zustand eine Hand ausgestreckt. Wessen Hand? Das wagt er nicht auszusprechen. Jeremia hatte einfach gesagt: „und es streckte Jahwe seine Hand aus" (1 9). Für Hes. ist Jahwe ins Übersinnliche gerückt; der Abstand zwischen Gott und Mensch zeigt sich hier so gut wie in der Anrede „Menschensohn". Für בּוֹ lies mit LXX und den alten Übersetzungen בָּהּ. **10** Die Buchrolle in Jahwes Hand ist auf beiden Seiten beschrieben (vgl. Ex 32 15). Woran aber merkt Hes., dass ihr Inhalt קִינִים sind (diese Pluralform übrigens zweifelhaft)? Er vermag sie wohl auch ihrem Inhalte nach mit einem Blicke zu übersehen, weil er sich in einem Zustande übersinnlicher Realität befindet. הִי findet sich nur hier; möglicher Weise ist נְהִי wiederherzustellen. **3 1** אֵת אֲשֶׁר־תִּמְצָא אֱכוֹל fehlt in LXX. Es dürfte ein Leser diese Worte leicht aus Jer 15 16 an den Rand gesetzt haben, woher sie später in den Text gedrungen sein mögen. **3** Während Hes. bei seiner Willigkeit Gottes Befehl zu übernehmen nur den süssen Geschmack im Munde verspürt, spricht der Apokalyptiker, der sich an diese Stelle anlehnt, von einer verschiedenen Wirkung auf die verschiedenen Organe (Apk Joh 10 9 10). Er mag dabei noch v. 14 im Sinne gehabt haben. Punktiere וָאֹכְלָה.

Das Bild vom Essen einer Buchrolle macht auf uns einen befremdlichen Eindruck, wenn wir uns auch von Jugend auf gerade aus der Schrift daran gewöhnt haben. Um es zu verstehen, ist darauf hinzuweisen, dass das Essen für den antiken Menschen eine andere Bedeutung hatte als für uns: Wir trennen scharf zwischen physischem und geistigem, zwischen materiellem und spirituellem Leben und meinen, die Nahrung diene blos zum Unterhalt jenes erstern. Anders der antike Mensch, der diesen Unterschied nicht in der gleichen Weise macht, weshalb ihm auch das Essen mehr als eine blosse Stärkung des physischen und materiellen Lebens bedeutet. Als Beispiel ist anzuführen, dass in Alt-Arabien die Essgemeinschaft immer zugleich eine Lebensgemeinschaft stiftet; sie verbindet die Essenden auch zu geistigen Interessen; sie ist die unmittelbare Speise des Blutes, welches wiederum der Sitz der Seele ist. Man denke auch namentlich daran, dass man durch den Genuss der Frucht des Paradiesesbaumes sofort in den Besitz geistiger Kenntnisse gelangen kann. Ähnliches wiederholt sich auf fremdem Boden: Siegfried versteht durch den Genuss eines Stückes vom Herzen eines Drachen die Vögelsprache, Odin trinkt aus Mimirs Brunnen Weisheit und Verstand (Golther, german. Mythologie 1895 p. 346). Vgl. Mephistos Zaubertrank im Faust etc. Man darf schliesslich noch auf die christliche Parallele des Abendmahles hinweisen.

Vor Allem aber ist für uns von Wichtigkeit, dass sich in diesem Bilde Hes.'s äussert, was wir seinen Inspirationsbegriff nennen können. Um dies zu würdigen, ist ein Vergleich mit den älteren Propheten angezeigt. Amos (3 3–8) meint, dass Gott nichts thue, ohne es seinen Knechten, den Propheten, anzuzeigen. Die prophetische Inspiration verläuft also in einer Reihe successiver Annäherungen von Gott und Prophet und Berührungen beider, wo Gott ihn ergreift, so wie er Amos hinter den Schafen weggeholt hat, um sich

ihm mitzuteilen. Weiter geht schon Jesaja, der in s. Berufungsvision sein ganzes Leben Gott für den prophetischen Beruf zu Diensten stellt; es ist hier also ein fortlaufender lebendiger Verkehr zwischen Gott und Prophet, gipfelnd freilich in einzelnen ekstatischen Augenblicken, in denen der Prophet sieht und hört, was er seinen Zeitgenossen jedesmal wieder neu zu verkünden hat. Kommen wir von hier zu Jer 1 9, so dürfte auffallen, dass die Worte Jahwes an dieser Stelle schon als fertige, ganze Grösse erscheinen; indessen haben wir es hier wohl zu thun mit einer Projektion der ganzen spätern Erfahrung des Propheten in die Erstlingsvision zurück: so sehr vermag er immer wieder aus dem Vollen zu schöpfen und ist eins geworden mit seinem Beruf, dass ihm ist, als hätte Gott schon gleich zu Anfang in jener wunderbaren Begegnung ihm seine Worte in den Mund gelegt. Aber Jer 15 16 zeigt: Jer. verschlingt die Worte, die sich immer auf's Neue finden, jedesmal, wenn Gott ihn wieder ergreift. Das ist nun wieder die Stelle, der Hes. das gegenwärtige Bild entnommen hat; aber bei ihm stellt sich die Sache völlig anders dar: Das Wort, das Jahwe ihm zu essen giebt, ist das schriftlich Aufgezeichnete. Hier scheint wieder einmal durch, wessen Geistes Kind Hes. ist: er hat deuteronomische Luft eingeatmet. Mit dem Dtn hat das Volk ein Religionsbuch bekommen; was das einzig Richtige ist, ist schriftlich aufgezeichnet: Religion fängt an Buchreligion zu werden. So kann sich auch Hes. das Wort Gottes kaum mehr anders denken denn als geschriebenes. Und weiter: Hat er das Wort aufgenommen als geschriebenes, so ist auch, was er mitzuteilen hat, zunächst offenbar das schriftliche Wort; d. h. er ist in erster Linie Schriftsteller; das unterscheidet ihn von allen seinen Vorgängern. Ist andererseits, was er mitzuteilen hat, ihm schon als geschriebenes Wort gegeben, so existiert es, ehe er es in diese Sinnenwelt hinausträgt; es ist vorhanden, freilich nicht in sinnlicher, aber in übersinnlicher Realität, es präexistiert. Daraus folgt aber: die Prophetie ist für ihn nicht der geschichtlich sich entwickelnde, allmählich von Stufe zu Stufe sich verwirklichende Verkehr des Propheten mit seinem Gott, die Prophetie ist etwas schon zuvor Fertiges, in übersinnlicher Realität existierend, eine „objektive Materie“ (vgl. Duhm Theologie der Proph. 210). Und wenn das prophetische Wort als Materie schon vorhanden ist, so ist der Prophet blos noch das mehr oder weniger unselbständige Organ, das es vermittelt; die Folge davon ist, dass in Hes.'s Berufsauffassung das Persönliche ebenso stark zurücktritt (vgl. zu 2 1) wie in seiner Religionsauffassung das Geschichtliche.

Es ist keine Frage, dass mit einer solchen Objektivierung religiöser Grössen eine Veräusserlichung der Religion gegeben ist. Darüber aber ist das Grosse in Hes.'s Auffassung nicht zu übersehen: so äusserlich er das prophetische Wort fassen mag, er will sich mit ihm so innig verbinden, dass er es ganz in Fleisch und Blut aufnehmen möchte, und dabei dünkt es ihn wie Honig: so freudig erfasst er den von Gott ihm aufgetragenen Beruf. Übrigens werden wir im Verlauf der Exegese noch Gelegenheit haben, die unerbittliche Konsequenz, die wir aus diesem Stücke gezogen haben, wesentlich zu modifizieren (vgl. zu 3 10 f.).

4. Beschwichtigende Aufforderung an den Propheten zur Berufsübernahme (3 4—11).

Dass Hes. mutig seinen Mund aufthun soll, wird damit begründet, dass er nicht zu einem Volke gesandt sei, das seine Sprache undeutlich rede (v. 5), noch zu Völkern, welche eine andere als seine Sprache sprechen (v. 6). **5** וְכִבְדֵי לָשׁוֹן fehlt in LXX und soll Glosse sein aus Ex 4 10 (Cornill, Kautzsch); indessen ist es hier dem Sinne durchaus angemessen: Wessen Zunge schwer beweglich und wer tiefer Lippe ist (vgl. Jes 33 19), d. h. wer leise spricht (vgl. das franz. parler bas), den versteht man nicht, auch wenn er eine bekannte Sprache redet. Dieser Art ist das Volk nicht, zu dem Hes. gesandt ist; (*zum Hause Israel* ist wohl blos Glosse, aber eine richtige). **6** Andererseits ist es auch nicht so, dass Hes. die Sprache derer, zu denen er zu gehen hat, überhaupt nicht ver-

stünde; ob diese dann deutlich oder undeutlich redeten, darauf käme gar nichts an; daher denn auch hier beide Attribute: *tiefer Lippe und schwerer Zunge* (in Pesch. fehlend), einfach als Wiederholung aus v. 5 zu streichen sind. 6ᵇ ist sehr verschieden aufgefasst worden. Die einen (auch Kautzsch) nehmen אִם לֹא, weil es hier nach einem negativen Satze stehe, in der Bedeutung „sondern" (vgl. z. B. Gen 24 38). עֲלֵיהֶם soll sich dann auf Israel beziehen. Aber gerade diese Beziehung ist ausserordentlich hart, und wenn die Betreffenden weiter übersetzen: sie (sc. Israel) können dich verstehen, so übersehen sie den feinen Unterschied, den Hes. macht zwischen שָׁמַע c. Acc. = hören, verstehen und שָׁמַע אֶל, auf Jem. hören. Darnach halten wir die Beziehung von עֲלֵי[הֶם] auf die vielen Völker für die einzig berechtigte. Man hat bei dieser Auffassung אִם לֹא als Versicherungspartikel erklärt: fürwahr (wie z. B. 5 11 35 6 36 5 7) und einen Conditionalsatz ohne Konjunktion angenommen oder אִם concessiv verstanden (vgl. Hi 9 15: wenn ich dich auch nicht zu ihnen gesandt habe, v. Orelli) oder endlich (so LXX, Targ. Pesch. Vulg.), und das scheint uns das Richtige, אִם לֹא = אִם לוֹ = אִלּוּ (Est 7 4 Koh 6 6) gesetzt = wenn (von unerfüllten Bedingungen): *wenn ich zu ihnen dich gesandt hätte, sie würden auf dich hören.* Daran reiht sich nun auch die unmittelbare Fortsetzung trefflich an 7: *aber das Haus Israel wird nicht auf dich hören wollen.* Der auf diese Weise gewonnene Gedanke, dass bei den Heiden gelegentlich weniger Schlimmes zu erwarten wäre als bei Israel, bewegt sich durchaus im Rahmen sonstiger Gedanken Hes.'s (vgl. 5 6 16 27 48 23 45). Aber auch, dass Israel eine harte Stirn hat, gleich Tieren, welche stossen, soll Hes. nicht abschrecken, da 8 f. Gott seine eigene Stirne ebenso hart machen will. Es ist wohl erlaubt, hier an eine Anspielung auf seinen Namen zu denken. Übrigens erinnern die Worte wieder stark an Jer 1 8 17 f. 15 20. Es ist ein grossartiges Bewusstsein, das den Propheten erfüllt, dass er, als in seines Gottes Namen auftretend, von keiner Menschenfurcht etwas wissen dürfe. Er fühlt sich seinen Mitmenschen gegenüber allein, aber allein mit Gott. **10** אֲדַבֵּר wird von LXX fälschlich als Perfekt wiedergegeben. Hes. soll in sich aufnehmen, was Gott zu ihm reden wird. So findet also doch ein fortlaufender Verkehr Gottes mit dem Propheten statt (vgl. z. B. zu 4 14): das korrigiert wieder jene äusserliche Auffassung der Inspiration, die uns oben entgegengetreten ist. Ebenso bleibt es nicht bei dem, dass Hes. blos „Schriftsteller" wäre; vielmehr **11** soll er den Exulanten immer wieder das an ihn ergangene Wort Jahwes verkünden (vgl. zu 2 4). Diese Verschiedenheiten erinnern uns nur daran, dass keine religiöse Persönlichkeit je ganz konsequent ist, und dass es keinenfalls angeht, aus einer einzelnen Erfahrung einer solchen eine allgemeine Theorie machen zu wollen.

5. Das Entschwinden der göttlichen Erscheinung (3 12—15).

12 Die Vision entschwindet dem Auge des Propheten; aber das geschieht so, dass ihm selber vorkommt, als werde er ihr mit höherer Gewalt entrückt, so dass er sie in seinem Rücken lasse (אַחֲרַי). Wie er sie nicht aus sich selbst hat producieren können, so vermag er sie auch nicht nach eigenem Willen festzuhalten; er steht ganz und gar unter der Macht der רוּחַ. Dieser in ihm

webende göttliche Geist hebt ihn empor wie der Wind (wir können den Doppelsinn von רוּחַ wieder nicht wiedergeben) das Blatt vom Boden emporhebt. In 12ᵇ haben Luzzatto und (von ihm unabhängig) Hitzig בָּרוּךְ sehr glücklich in בְּרוּם geändert: *als sich erhob* (vgl. 10 4 16 19). Damit erhält מִמְּקוֹמוֹ einen verständlichen Sinn, der כְּבוֹד יְהוָֹה ist hier wie 43 2 die gesamte göttliche Erscheinung (incl. Thronwagen), und namentlich wird uns die Vorstellung nicht zugemutet, dass der Lobpreis Gottes ein Gedröhn wie eines Erdbebens (רַעַשׁ) gewesen sei. Die Änderung in בָּרוּךְ geschah vielleicht unter Einfluss der Jesajavision. Wie dort (6 3) die Serafen sich das Heilig zurufen, so sollten hier die Keruben den Lobgesang Gottes anstimmen. **13** So lange der כְּבוֹד י׳ stille gestanden hatte, hatten die Kerube ihre Flügel schlaff herunterhängen (vgl. 1 25). Jetzt, bei beginnender Bewegung, erheben sie sich wieder und berühren sich durch die Ausspannung (1 9 11), und zugleich (לְעֻמָּתָם wie 1 20 f.) setzen sich die Räder in Lauf. Beides zusammen produziert das grosse Getöse. Zu Gunsten der Ursprünglichkeit von וָאֵרְאֶה zu Anfang (LXX) spricht, dass seine Auslassung eine Erleichterung ist. **14** ist einer der interessantesten Verse, der uns in die Stimmung des Propheten einen Einblick thun lässt. Leider ist zwar gerade das charakteristische מַר nicht völlig gesichert, indem LXX (B) und einige andere Versionen es auslassen, weshalb es denn z. B. Cornill streicht. Aber es will uns nicht eben leicht verständlich erscheinen, dass ein gerade so origineller Ausdruck blos nachträglich eingeflickt sei. Warum ist der Prophet (bitter) ergrimmt in seinem Innern? Die gewöhnliche Antwort geht dahin, dass er voll Zornes über die Gottlosigkeit Israels gewesen sei. Aber diese ist ihm schwerlich erst angesichts der ihm gewordenen Vision aufgegangen, so dass sein Zorn darüber gewissermassen erst jetzt akut hervorgetreten wäre; zudem ist ihm ja gerade (v. 11) die Aussicht eröffnet worden, dass Israel ihm vielleicht doch Gehör schenken werde. Die Erklärung geben uns vielmehr die Worte, die Hand Jahwes sei stark über ihm gewesen. Damit ist seine Situation genügend gekennzeichnet: „es ist ein halbwegs kataleptischer Zustand, gegen den der menschliche Geist bitter und grimmig infolge einer psychologischen Reaktion als eine ihm angethane Gewalt sich wehrt“ (Duhm, Comm. zu Jes 8 11). Von einer חֶזְקַת הַיָּד spricht auch Jes 8 11 (vgl. Duhm z. St. u. s. oben zu 1 3). **15** ist in seiner jetzigen Gestalt unmöglich, selbst wenn man das Kĕtīb וָאֵשֵׁר punktiert (mit dem Ḳĕrē ist überhaupt nichts anzufangen); denn wenn auch Tel Abib = Ährenhügel an sich durchaus Name eines grössern Umkreises sein könnte, innerhalb welches die einen am Flusse Kebar, die andern sonst irgendwo wohnten, so kann sich Hes. doch unmöglich zu beiden zugleich begeben. Am einfachsten wird man mit Cornill הַיֹּשְׁבִים und in וָאֲשֶׁר das ו streichen: *und ich kam zur Gola nach Tel Abib am Kebarflusse, woselbst sie wohnten.* Wem dieser Relativsatz allzu nichtssagend erscheint, der muss ihn als Glosse zu כְּבָר betrachten (Toy). Hes. erholt sich nur langsam vom Zustand, in den er durch die Vision versetzt worden ist. Sieben Tage sitzt er da, *starr vor sich hinbrütend;* (vielleicht ist wie Esr 9 3 f. מְשׁוֹמֵם zu lesen).

Die Verse 3 14 f. sind mit ein Hauptanknüpfungspunkt für die namentlich durch

Klostermann (StK 1877 391—439) vertretene Annahme, dass wir es bei Hes. mit einem Kataleptiker zu thun haben. [Gegen Klostermann s. besonders Kuenen, hist.-krit. Einleitung II 258 f.; für ihn z. B.: Valeton, jr. Viertal Voorlezingen p. 118—128; Gautier, 56—62]. Bekanntlich besteht das Wesen der Katalepsie in zeitweiliger Bewegungs- oder Sprachlosigkeit. Nun führt Klostermann aus den Berichten von Kataleptisch-Kranken eine Reihe von Analogieen zu dem auf, was uns Hes. über sich selbst mitteilt, und diese Analogieen sind in der That so treffend, dass wir uns dem Schlusse Klostermann's nicht entziehen können, es gewinne bei seiner Annahme das Verständnis unseres Propheten ganz bedeutend. Neben 3 15 stellt er beispielsweise die folgenden Worte einer Kataleptikerin: „Ich sass unbeweglich, glotzte jedermann an; die an mich gestellten Fragen glaube ich zuweilen beantwortet zu haben; zuweilen wusste ich deutlich, dass ich nicht gesprochen habe und auch nicht sprechen konnte". Über die Entstehung ihrer Krankheit berichtet dieselbe, dass sie plötzlich von einer Traurigkeit überfallen worden sei und eine Unbehaglichkeit empfunden habe, die sie weder durch eigene Anstrengung noch durch äussere Belustigung habe verscheuchen können. Dazu möchte man wieder das מַר בַּחֲמַת רוּחִי 3 14 vergleichen. Hinzuzunehmen wäre ferner der (von Klostermann ebenfalls mitgeteilte) Bericht eines Arbeiters, der zwei bis drei Tage vor seinem kataleptischen Anfall von Hallucinationen des Gesichtes und des Gehörs gequält wurde, in denen er verschiedenerlei Farben sah (vgl. 1 26 28) und verschiedenartige Laute zuweilen wie Kanonendonner hörte (vgl. 1 24). Auf weitere Analogieen wird im Verlauf der Erklärung noch hinzuweisen sein. Bemerkt sei blos noch, dass das Bewusstsein in solchen Zuständen kataleptischer Starre zuweilen vollkommen erhalten bleibt, sodass die Kranken nach Lösung derselben genau angeben können, was mit ihnen während des Anfalles geschah. Die Sinneswahrnehmung kann sogar ausserordentlich geschärft sein (Ziemssen, Handb. der spec. Pathologie und Therapie Bd. 12 [2], Leipzig 1875 p. 509). Genug, wir möchten darnach wirklich annehmen, dass Hes., der psychisch entsprechend prädisponiert sein mochte, infolge der unerwarteten Grösse der von ihm geschauten Vision in einen Zustand kataleptischer Art verfallen sei, ohne dass wir auf die pathologischen Elemente im Einzelnen glaubten ein Gewicht legen zu dürfen. Dass der betreffende Zustand sieben Tage währte, ist durchaus nichts Ungewöhnliches; denn man kennt Katalepsen, die blos einzelne Stunden, und solche, die Monate gedauert haben. Es ist gänzlich verkehrt, sich gegen eine solche Annahme zu ereifern in der Meinung, sie degradiere den Propheten. Vom religiösen Standpunkte aus giebt es darüber nur Ein Urteil: „Auch so ist dann natürlich die Krankheit als ein gottgeordnetes Mittel zum Zweck der Weissagung anzusehen" (v. Orelli [2] p. 5).

6. Erneute Aufklärung über den prophetischen Beruf (3 16—21).

16 St. des zweiten וַיְהִי ist nach Hes.'s ständigem Sprachgebrauch הָיָה zu lesen (Cornill, Toy). Das neue Gotteswort ergeht an den Propheten am zwölften des vierten Monats, und zwar will es ihn, nachdem er die Zwischenzeit hindurch that- und sprachlos unter den Exulanten geweilt hat, nun zur Aufnahme seiner Thätigkeit bewegen, indem ihm **17** sein Beruf als der eines Wächters vor Augen gestellt wird. Der Wächter tritt auf den Wachtturm, ausspähend, ob nicht Gefahr im Anzuge sei, damit er sie bei ihrem ersten Drohen den Leuten vermelde (vgl. II Reg 9 17-20 Jer 6 17 Hab 2 1 Jes 21 6). Damit ist von vornherein der Gesichtspunkt angedeutet, unter dem alles Folgende zu verstehen ist: es ist der eschatologische. Eine Katastrophe steht bevor; der Prophet ist der, welcher ausschaut, um ihr Kommen seinem Volke kundzuthun. **18 f.** Von einem Wächter wird nicht mehr verlangt, als dass er in seinem Berufe treu sei. Hat er seine warnende Stimme hören lassen, so hat er die Verantwortlichkeit nicht zu tragen, wenn der Gewarnte sie nicht beachtet. Wohl aber ist er schuldig, wo er es unterlässt, seine Stimme zu erheben. רָשָׁע ist sehr

selten wie in diesen beiden Versen adjektivisch gebraucht. Für הוּא רָשָׁע würde man wenigstens הוּא הָרָשָׁע erwarten (CORNILL: הָרָשָׁע הַהוּא). **20** f. Wie ein Gottloser sich bekehren kann, so kann ein Gerechter gottlos werden, und in diesem Falle verhält es sich mit der Verantwortlichkeit des Propheten dem Gerechten gegenüber entsprechend wie dem Gottlosen gegenüber. v. 20ª bis vor כִּי, selber Konditionalsatz, ist Obersatz zu den beiden folgenden mit כִּי eingeleiteten Konditionalsätzen. Vorausgesetzt wird also: der Gerechte wird gottlos d. h. Jahwe stellt in seinen Weg etwas, das ihn zu Falle bringt (= מִכְשׁוֹל), so dass er gleich dem Gottlosen sterben müsste; nun sind folgende Möglichkeiten vorhanden: a) der Prophet verwarnt ihn nicht; dann giebt es eben für den Schuldigen überhaupt keine Rettung mehr; b) der Prophet verwarnt ihn, er lässt sich aber nicht warnen; c) der Prophet verwarnt ihn und er lässt sich warnen. Beim Gottlosen (v. 18 f.) hatte Hes. die Fälle a b ins Auge gefasst; hier dagegen macht unser gegenwärtiger Text die Fälle a c namhaft. Daran nimmt CORNILL (auch REUSS, D. A. T. übersetzt) Anstoss und statuiert entsprechend dem obigen als zweiten Fall (v. 21): *Wenn du aber den Gottlosen verwarnt hast und er sich doch nicht abwendet von seiner Gottlosigkeit und seinem Wandel, so wird dieser Gottlose durch seine Verschuldung sterben, du aber hast deine Seele gerettet.* Die Änderung dieses vielleicht ursprünglichen Textes meint CORNILL daraus erklären zu dürfen, dass man einem צַדִּיק nicht gerne zugetraut habe, er möchte auf den Propheten nicht hören und Busse thun müssen. Dieser Grund ist nicht unmöglich; jedenfalls ist die Änderung wirklich anzunehmen, wenn man von Hes. einen strengen Parallelismus verlangen will; indessen ist diese Anforderung vielleicht hier doch zu hoch. Das zweite צַדִּיק v. 21 hat an seiner gegenwärtigen Stelle keinen Platz; es wird entsprechend v. 18 zu ändern sein; übrigens ist wahrscheinlich schon das erste Glosse.

Die Verse 3 16–21 sind für Hes.'s Theologie von hervorragender Wichtigkeit. Sie enthalten in nuce, was er später wiederholt weiter ausführt (14 12–23 18 33 1–20; vgl. SMEND, Rel.-Gesch. 309—313).

1) Zunächst spricht sich darin aufs Allerschärfste sein Individualismus aus. Keiner soll um des Andern Sünden willen, sondern jeder wegen seiner eigenen Sünde sterben. Um die Bedeutung dieses Satzes zu würdigen, muss man sich vergegenwärtigen, dass er in schneidendem Widerspruche zur frühern Auffassung steht. „Ich will heimsuchen der Väter Missethat an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied"; dieser auf dem Prinzip der Solidarität aller Blutsverwandten sich aufbauende Glaube war bisher der herrschende gewesen (vgl. Gen 18 23–33) und herrschte noch unter Hes.'s Zeitgenossen, wie das Sprüchwort beweist, das er gelegentlich aus ihrem Munde anführt (18 2 vgl. Jer 31 29). Dagegen löst Hes. nach diesen Versen das Individuum von seiner Umgebung durchaus ab und stellt es völlig auf sich selber (vgl. zu 14 16). Er geht darin in den Spuren Jeremias weiter, der wie keiner zuvor die selbständige Bedeutung des Individuums für die Religion entdeckt hatte, und der thatsächliche Zusammenbruch der Nation, der schon durch die von Hes. selbst miterlebte Deportation entschieden war, musste dazu dienen, die Blicke noch mehr von der Gesamtheit weg auf die Einzelnen hinzulenken, wenn man unter den Erlebnissen der Gegenwart überhaupt nicht verzweifeln wollte. Daraus ergiebt sich:

a) Ist Jeder auf sich selbst gestellt, so richtet sich auch Hes.'s eigener Beruf nicht an die Masse in ihrer Gesamtheit, sondern an die einzelnen Individuen als solche. Einem Jeden von ihnen hat er gesondert nachzugehen, wie er gerade in den obigen Worten auch deutlich ausspricht. Das macht das Besondere seiner Thätigkeit im Unterschiede zu der

aller andern Propheten aus; sie ist, was wir am Ehesten eine *seelsorgerliche* nennen können.

b) Ist Jeder auf sich selbst gestellt, so trägt er auch für sein Thun und Lassen die eigene Verantwortlichkeit: und das gilt zu allererst für unsern Propheten selber. Ist seine spezielle Aufgabe die Seelsorge an den Andern, so fällt es auf ihn ganz allein zurück, wenn durch seine Nachlässigkeit den Andern das einzige Mittel ihrer Rettung vorenthalten bleibt. In der That ist denn auch Hes. selbst von diesem Gefühle der *Verantwortlichkeit* auf's Allerstärkste durchdrungen. Es ist eine ausserordentlich gewissenhafte und überaus hohe Auffassung seines Berufes, die ihn auszeichnet: er gehört überhaupt, wie sich durch sein ganzes Buch hindurch noch verfolgen lässt, zu jenen skrupulösen Naturen, die mit ihren strengen Anforderungen bei der eigenen Person anfangen (vgl. z. B. zu 4 14).

2) Der Gottlose soll sterben, der Gerechte leben, und seiner gerechten Thaten wird gedacht. Das bekundet den Glauben an eine unerbittliche göttliche Gerechtigkeit, deren Norm die *unbedingte Vergeltung* ist. Darin tritt wieder sehr merklich der Einfluss des Dtn's zu Tage; man denke z. B. blos an die Rolle, welche in ihm das kleine Wörtlein לְמַעַן spielt. Dieses Dogma des Dtn's wiederum erklärt sich von selbst aus seiner Entstehung, gingen ja doch seine Urheber von der Hoffnung aus, es könne durch seine Einführung das heilige Volk geschaffen werden, welches das von den Propheten verkündete Gericht aufzuhalten oder gar abzuwenden vermöge. Hes. macht nur Ernst damit, diesen Grundsatz auf den Einzelnen anzuwenden. Das führt zum Folgenden:

3) Was für Hes. Gerechtigkeit heisst, besagen deutlich die Worte, dass des Gerechten gerechter Thaten nicht mehr gedacht werden soll; also ist Gerechtigkeit für ihn nicht ein einheitliches in sich zusammenhängendes Lebenswerk, sondern die Summe einzelner Handlungen. Eine solche Auffassung ist wieder nur möglich, wo als Massstab der sittlichen Beurteilung des Menschen ein bestimmtes, äusseres Gesetz zu Grunde gelegt wird; denn nur wo ein solches vorhanden ist, giebt es einzelne gerechte Handlungen (und umgekehrt einzelne Übertretungen). Die Folge davon ist, dass der ganze sittliche Lebensprozess auch kein kontinuierlicher ist, sondern an jedem Punkte wieder abgebrochen werden kann. Im Augenblicke der Entscheidung aber kommt es blos auf die momentane Beschaffenheit an, in der der Mensch vorgefunden wird. Das ist gewissermassen eine Potenzierung von Hes.'s Individualismus. Die Gesamtheit wird nicht nur zerlegt in die einzelnen Individuen, sondern „auch das Individuum selbst wird nicht in seiner Einheit aufgefasst, sondern gleichsam in seine äussern Lebensabschnitte zerstückelt" (Duhm, Theol. d. Pr. 261). Es ist eine *Atomistik des sittlichen Individuums*.

4) Die Strafe der Ungerechtigkeit ist der Tod, der Lohn für die Gerechtigkeit das Leben. Tod und Leben aber sind durchaus physischer Art. Es handelt sich hier speziell darum, wer in der bevorstehenden Katastrophe umkommen und wer in ihr gerettet werden soll, mit andern Worten: *Der Hintergrund von Hes.'s Vergeltungstheorie ist die Eschatologie*. Die Gerechten bleiben am Leben, um am Reiche der Zukunft mit Teil zu nehmen. Dass dieses aber selber wiederum ein durchaus physisch bedingtes ist, davon wird später die Rede sein.

5) Deutliche Voraussetzung in diesen Versen ist endlich die *Willensfreiheit des Menschen*. Es liegt im eigenen Vermögen der Einzelnen, von der an sie ergehenden Warnung des Propheten Gebrauch zu machen oder nicht (vgl. אִם יִשְׁמְעוּ וְאִם־יֶחְדָּלוּ 2 7 3 11). Andererseits betont doch gerade Hes. wie kaum ein Zweiter Gottes Alles ausschliessende Macht, der gegenüber der Mensch (בֶּן־אָדָם, vgl. zu 2 1) gar nichts zu bedeuten hat. Dieser Widerspruch ist einfach hinzunehmen. Er kehrt gerade bei den grössten Gottesmännern wieder und ist ein weiterer Beweis (vgl. zu 3 11) dafür, wie religiöse Persönlichkeiten nie ganz konsequent gewesen sind. Mag man auch an der eigenen Person die Erfahrung machen, dass nichts aus eigener Kraft geschieht sondern alles Thun schliesslich Gottes Werk in einem ist, — wo man Andern gegenüber predigend oder seelsorgerisch auftreten will, kann man es nicht thun, ohne ihnen die Fähigkeit eines freien Willens zuzuschreiben (vgl. die Bem. zu Cap. 34).

II. Zweiter Abschnitt.

Erste Untergangsweissagungen in Symbol und Wort (Cap. 3 22—7 27).

I. Der äussere Zustand des Propheten während der nachfolgenden Verkündigungen (3 22—27).

Man fühlt unmittelbar, dass zwischen v. 21 und 22 eine Lücke klafft. Hes. hat sich nach Empfang seiner Vision unter seine Mitverbannten begeben, zuerst sieben Tage schweigend (3 15). Dann ist der göttliche Befehl an ihn ergangen, er solle ihr geistlicher Wächter sein und seelsorgerisch an ihnen wirken mit Ermahnungen an die Gottlosen wie auch an die Gerechten, wo diese vom guten Wege abkommen. Man würde erwarten, über diese Wirksamkeit etwas zu vernehmen. Statt dessen hören wir von einer neuen Gottesoffenbarung, in der dem Propheten gerade das Gegenteil des im Obigen Berichteten anbefohlen wird: er solle sich in seinem Hause einschliessen. Hier lässt sich bloss zwischen den Zeilen lesen und vermuten, dass er mit seinem öffentlichen Auftreten so viel wie gescheitert sei. Und das ist nicht zu verwundern, wenn wir im weitern Verlauf der Exegese immer wieder Gelegenheit haben werden, wahrzunehmen, wie wenig sich die Exulanten in den Gedanken an Jerusalems Untergang zu finden vermochten, und wie sie von ihren Sünden nicht lassen wollten.

22 שָׁם, das gerade die Verbindung mit dem Vorangegangenen darstellen würde, fehlt in LXX u. Vulg.; darnach ist über den Ort, wo Hes. die Hand Jahwes überkommt (vgl. zu 1 3 3 14), vielleicht nichts ausgesagt; immerhin ist am Wahrscheinlichsten, dass es Tel Abib war, das schon durch seinen Namen der „Thalebene" entgegengesetzt ist. אֹתָךְ st. אִתָּךְ wie 2 1 und noch sehr oft. **23** Der כְּבוֹד יְהוָה scheint hier (wie 43 2 vgl. 3 12) die ganze herrliche Jahweerscheinung zu bezeichnen, nicht die Jahwegestalt im engern Sinne wie 1 28; denn von ihr, die auf dem Throne sass, konnte doch nicht עֹמֵד gesagt werden (gegen Müller, Ez.-St. 27). Aus 23[b] geht deutlich genug hervor, dass die „Thalebene" nicht etwa vom Kebar durchströmt wird. **24** Zu 24[a] vgl. zu 2 2; אֹתִי st. אִתִּי. Wie es zu verstehen ist, dass Hes. sich in seinem Hause einschliessen soll, lehren Stellen wie 8 1 14 1, wonach er wenigstens Besuche bei sich empfängt. Darnach ist seine Clausur keine absolute. **25** liesse allen — falls die folgende Auffassung zu: Du, Menschensohn, siehe, sie (sc. die Exulanten) haben dir Fesseln angelegt und haben dich damit gebunden, so sollst du nicht in ihre Mitte hinausgehen. Dieser Vers wäre dann eine ausdrückliche Bestätigung des Misserfolges von Hes.'s erstem Auftreten, den wir eben vermutet haben. Aber der Vergleich mit 4 8 legt eine andere Auffassung näher: Es handelt sich überhaupt nicht um irgendwelche äussere Fesseln, sondern um eine Gebundenheit, die von Gott selbst über den Propheten verhängt wird. Nun darf man sich aber darum nicht die „himmlischen Mächte" als Subjekt zu נָֽתְנוּ hinzudenken. Viel richtiger wird man das Niph. punktieren: נִתְּנוּ (LXX; Vulg.); ferner wird mit Klostermann, der schon für נָֽתְנוּ: נָתַתִּי lesen möchte, st. וַאֲסָרוּךָ: וַאֲסַרְתִּיךָ zu lesen sein (oder war eine 1. Pers. Imperf. beabsichtigt?). An den Perfekten, die bei dieser Auffassung einen künftigen Zustand bezeichnen, ist nicht Anstoss zu nehmen. Für Gott, der hier der Redende ist, ist

auch die Zukunft so gut wie vollendete Handlung („perf. confidentiae“, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 106n): *Und du, Menschensohn, siehe, es werden dir Stricke angelegt, und ich binde dich damit, dass du nicht in ihre Mitte hinausgehest.* Daran reiht sich nun auch trefflich **26**, Gottes weiteres Thun bezeichnend: *und deine Zunge lasse ich an deinem Gaumen kleben,* d. h. nicht nur in seinen Bewegungen, auch in seiner Sprache wird der Prophet gehemmt, — zeitweise freilich nur: **27** So oft Gott ein Wort an ihn hat (vgl. zu 3 10), wird ihm die Sprache wiedergegeben, dass er es seinen Leidensgefährten mitteilen könne. Zum Übrigen s. zu 2 4 f. Wie haben wir dieses Verstummen zu beurteilen? Wenn es richtig ist, wie gewöhnlich geschieht, Hes.'s ganze folgende Thätigkeit bis 33 22 (vgl. 24 27) als das hier von Gott verheissene Schweigen zu betrachten, dann könnte es sich blos um ein sehr relatives Stummsein handeln; denn Hes. spricht nicht blos mit denen, die ihn in seinem Hause besuchen (8 1 14 1 20 1), sondern er redet auch zum Volke (11 25 21 5 12 24 18 ff.). Aber gerade angesichts dieser letztern Stellen halten wir die gewöhnliche Auffassung für unhaltbar. Wir möchten dagegen bei Hes. einen thatsächlichen Zustand intermittierender Sprachlosigkeit annehmen, und diese Annahme macht umsoweniger Schwierigkeiten nach dem, was wir zu 3 14 f. bemerkt haben. Religiös betrachtet erscheint diese Verfassung des Propheten, wie seine eigenen Worte (v. 26) כִּי בֵית וגו' besagen, als Strafe für die Widerspenstigkeit seiner Volksgenossen; ist er nämlich sprachlos, so verstummt die einzige Stimme, die sie noch warnen (אִישׁ מוֹכִיחַ) und damit vom Verderben zurückhalten könnte.

Auch Klostermann (l. c. 429) sieht in diesen Versen einen weitern Beweis für die von ihm vertretene Hypothese (s. oben zu 3 14 f.). Er führt aus dem schon erwähnten Bericht einer Kataleptischen, die auch sprachlos geworden war, an: Dass ihr die Beibringung von Speisen etwas Qual bereitet habe, habe sie nur durch Andrücken der Zunge an die Zähne (vgl. לְשׁוֹנְךָ אַדְבִּיק) kundthun können und bisweilen die Empfindung gehabt, als gehe vom Mund ein Seil in den Magen und schnüre diesen zusammen (vgl. עֲבוֹתִים).

2. Symbolische Handlungen (Cap. 4 und 5).

a) **Erste symb. Handlung 4 1–3.** **1** Um die Belagerung Jerusalems zu versinnbildlichen, soll Hes. eine belagerte Stadt auf einen Backstein (vgl. Gen 11 3) zeichnen. Backsteine waren auch im Abendlande ein beliebtes Zeichenmaterial der Mathematiker (Hieronymus). Namentlich aber bieten sich zum Vergleiche die Thontafeln dar, welche ganze keilinschriftliche Bibliotheken enthalten. Man beschrieb sie noch in weichem Zustande und trocknete sie erst hernach. **2** Wahrscheinlich sollen die Belagerungswerke auch auf den Backstein zu stehen kommen; es ist freilich nicht ausgeschlossen, dass sie auf dem Boden zu denken sind, indem der Backstein selber dann die Erhöhung der Stadt mit ihren Mauern über ihre Umgebung zum Ausdruck brächte (Davidson). מָצוֹר bedeutet hier wohl nicht den Belagerungszustand überhaupt, sondern speziell den *Belagerungswall* (vgl. z. B. Mch 4 14), der aus Holz gebaut zu werden pflegte (Dtn 20 20). Die Fassung von דָּיֵק als Turm zum Ausspähen (von דוק im Aram.) wird durch II Reg 25 1 = Jer 52 4 ausgeschlossen. Wie das an diesen beiden Stellen stehende סָבִיב zeigt, haben wir an etwas zu denken, das um die ganze belagerte Stadt herumgeht, also etwa Einschliessungswall,

Schanzen (vgl. LAGARDE, Ges. Abhdlgn. 36). סֹלְלָה ist der Damm, der zwischen Einschliessungswall und Stadtmauer aufgeschüttet wird, damit auf ihm die Belagerer bis zur Mauer herandringen können; er ist also im Gegensatz zum דָּיֵק ihr nicht parallel, sondern auf sie zugebaut (vgl. Jer 32 24). Die כָּרִים endlich sind die bekannten Sturmböcke, womit man in eine Stadtmauer Bresche zu machen sucht. Der die Stadt belagernde Feind ist mächtig genug, dass er sich in verschiedene Lager verteilen kann. **3** Hes. soll nun aber selbst die Person des Belagerers darstellen. Dabei ist der Sinn nicht zweifelhaft: er ist nur der Repräsentant Gottes, und so ist es im letzten Grunde Jahwe selbst, der Jerusalem belagert, während die feindlichen Heere blos die Organe sind, die seinen Willen zur Ausführung bringen. So hatten auch die ältern Propheten das Herannahen des fremden Feindes beurteilt, im schärfsten Gegensatz zur Volksauffassung, wonach Jahwe seine eigene Sache von der des Volkes unmöglich trennen konnte. Das ist es aber gerade, was Hes. besonders stark betont: die Jerusalemiten und er, der Repräsentant Gottes, sind geschiedene Leute: er soll zwischen sich und die Stadt eine eiserne Mauer bringen. מַחֲבַת ist das flache Blech, das z. B. zum Backen von Opferkuchen (חֲבִתִּים I Chr 9 31) gebraucht wird (vgl. Lev 2 5 6 14 7 9 I Chr 23 29). Auf die Wahl gerade einer solchen Opferpfanne kommt nichts an; auf den Gedanken der „eisernen Härte" der Belagerung, der dadurch symbolisiert werden soll, u. dergleichen sind sicher erst Hes.'s Ausleger geraten. Genannt ist sie offenbar als etwas, das der Prophet leicht zur Hand hat.

Schon dieses erste Zeichen stellt uns uns vor die Frage, wie wir die erzählten symbolischen Handlungen unseres Propheten überhaupt zu verstehen haben. HITZIG z. B. hält ihre Darstellung für Allegorie, d. h.: „sie sind nicht wirklich vorgenommen worden" (p. 29). Ebenso HÄVERNICK (p. 51): „sie sind nicht wirklich verrichtet sondern nur vorgetragen" (Worte STÄUDLINS). In einem Worte: sie sind blose מְשָׁלִים (SMEND), Gleichnisse, als deren handelndes Subjekt der Prophet vorgestellt wird (E. KÖNIG, Neue kirchl. Zeitschr. 1892, 650—659). Weiter als die Vertreter dieser Ansicht scheint HENGSTENBERG zu gehen, wenn er sagt: „Schon hier liegt klar vor, dass die symbolische Handlung dem Gebiete der Innerlichkeit angehört" (p. 49f.). Sie hat also nach ihm wenigstens sozusagen visionäre Realität. Dabei sieht man aber nicht ein, was für einen Vorteil er vor den Vertretern jener ersten Auffassung hat; denn die symbolischen Darstellungen haben nicht um Hes.'s sondern um des Hauses Israels willen statt, für das sie Zeichen sein sollen (v. 3); eine visionäre Realität aber wäre blos für Hes. Realität. Indessen fragt man den genannten Auffassungen gegenüber billig: „Was hälfe und nützte ein Zeichen, wenn es nicht ausgeführt würde? Eine bedeutsame Handlung, dazu eine stumme, muss gethan werden, damit sie den sie Anschauenden etwas zeige" (KLIEFOTH 115). Auch wir möchten den Nachdruck auf אות legen, als was das v. 1–3 Erzählte sich selber giebt. Nun ist אות (c. 80 mal im AT) sonst überall das der äussern Wirklichkeit angehörige Zeichen, das auf etwas Anderes, selber der äussern oder der innern Wirklichkeit Angehöriges hinweist (vgl. z. B. Jes 20 3). Wir meinen also behaupten zu dürfen: Hes. hat diese symbolische Handlung wirklich ausgeführt. Dass ihre Ausführung kindisch gewirkt oder er sich selber dadurch lächerlich gemacht hätte, ist ein durchaus hinfälliger Einwurf. Ob er den Leuten lächerlich erschien (und er erschien ihnen gelegentlich so, vgl. 33 30ff.) oder nicht, das liess Hes. sicherlich nicht seine Hauptsorge sein, wenn sie nur auf ihn und auf das, was er ihnen nahe zu bringen hatte, aufmerksam wurden! Übrigens wäre es noch stark die Frage, ob die blos ausgedachte oder nur innerlich erlebte symbolische Handlung „vernünftiger" wirken würde. In Betracht zu

ziehen ist dabei endlich folgendes: 1) Wenn Hes. nach unserer obigen Annahme (zu 3 27) wirklich die Fähigkeit zu reden zeitweise abging, so war er auf eine irgendwie „pantomimische“ Ausdrucksweise geradezu angewiesen. 2) Der Orientale ist überhaupt schnell bei der Hand, das gesprochene Wort durch sichtbare Gesten zu begleiten resp. zu ersetzen. 3) Das prophetische Wort ist nach atl. Anschauung selber ein „Wirken“, das in die körperliche Welt eintritt. 4) Die Entfernung Hes.'s und seiner Umgebung vom Schauplatz der Ereignisse, an denen sein ganzes Interesse hing, mochte in ihm immer wieder das Bedürfnis wecken, sich wie seinen Landsleuten denselben mit allen möglichen Mitteln augenfällig zu vergegenwärtigen (vgl. die guten Ausführungen bei v. Orelli p. 3f. 33). Zu den symbolischen Handlungen Hes.'s überhaupt s. noch zu 4 4–8 12 8 f. 24 19 37 18.

b) **Zweite symb. Handlung 4 4–8.** Hes. versinnbildlicht gebunden daliegend die Sündenstrafe Israels und Judas. 4 Natürlich kann der Prophet nicht auf seiner linken Seite liegen und erst noch auf die gleiche Seite die Schuld Israels legen. Zu lesen ist st. עָלָיו : עָלֶיךָ und vielleicht וְשַׂמְתִּי für וְשַׂמְתָּ (Wellhausen bei Smend; Cornill, Toy: וְנָשָׂאתָ unter Streichung von עָלָיו; „und trage“). Zum Verständnis dieser symbolischen Handlung kommt Alles an auf den Sinn von נָשָׂא עָוֹן. In PC steht dieser Ausdruck öfter: = eine Schuld auf sich laden (Lev 5 1 17 u. o.). Die Schuld erscheint als Last, die getragen werden muss, bis sie gesühnt ist (vgl. Num 14 34). Das Tragen der Schuld wird damit zum Tragen der Strafe für die Schuld. In diesem Sinne gilt für Hes. נָשָׂא עָוֹן. Es kann sie für einen ein anderer tragen; solcher Art ist das Leiden des Gottesknechtes (Jes 53). Dieser Fall trifft bei Hes. natürlich nicht zu; er trägt sie blos symbolisch, zum Zeichen, dass Israel und Juda sie tragen müssen. 5 f. Die Strafe ist, dass er zuerst auf der linken, dann auf der rechten Seite eine bestimmte Zeit lang unbeweglich, d. h. in all seinen Bewegungen wie durch Fesseln (v. 8 vgl. zu 3 25) gehemmt, daliegen muss. Links trägt er die Strafe Israels, rechts Judas; dabei hat man sich zu erinnern, dass der Hebräer mit links den Norden, mit rechts den Süden bezeichnet, indem er sich zur Bestimmung der Himmelsgegenden gegen Sonnenaufgang wendet. Auf der rechten Seite liegt er 40 Tage entsprechend 40 Jahren, die Juda büssen soll. Die Busse kann nichts anderes als das Exil sein, in welchem das Volk lahm gelegt ist. Hes. erwartet also den grossen Umschwung der Dinge nach 40 Jahren; ebenso lange soll auch Ägyptens Strafe dauern (29 11 ff.). 40 ist eine runde Zahl, und zwar bezeichnet sie ungefähr die Dauer einer Generation (vgl. z. B. I Reg 6 1 die 480 Jahre = 12×40). Das entspricht Hes.'s Theorie, dass die Söhne nicht für die Sünden der Väter büssen sollen (Cap. 18); denn es hindert ja nichts, dass sie gerecht sein können. Möglich ist auch, dass Hes. an ein Analogon der 40jährigen Wüstenstrafe gedacht habe (Num 14 34). Jeremia spricht dagegen bekanntlich von 70 Jahren Exil (25 11 vgl. oben zu 1 1). Natürlich ist die Dauer des Exils Israels eine längere. Aber wie soll Hes. auf 390 Jahre kommen? Israel ist 722 ins Exil gewandert (die Deportation unter Pekach fällt 734), also ungefähr 1 1/2 Jahrhunderte vor Juda. Nehmen wir 40 Jahre gemeinsamen Exiles hinzu, so fehlen zu den 390 reichlich 200. Hat Hes. etwa eine längere Dauer des Exils der Israeliten vorausgesetzt? Das ist durch 37 15 ff. und Cap. 48 ausgeschlossen. Dazu kommt ein weiteres: Zwischen dem 12/IV des fünften Jahres (3 16 vgl. 1 1 f.) und dem 5/VI des sechsten Jahres

(8 1 s. z. St.) haben 390 + 40 Tage keinen Platz. Aus dieser Schwierigkeit befreit uns LXX, welche statt der Zahl 390 in der Mehrzahl der Handschriften 190, in andern 150 nennt. Ersteres ist nach dem Gesagten unbedingt leichter zu verstehen: Hes. rechnet von der Exilierung Israels bis zu derjenigen Judas rund 150 Jahre + 40 gemeinsamen Exils. Eine Erklärung sind wir nur noch schuldig für die Entstehung der beiden andern Lesarten 150 und 390: 1) Wenn v. 9 als Summe der Tage, die Hes. liegend zubringen muss, im griechischen Texte 190 genannt sind, so bleiben, da auf Juda 40 fallen, für Israel allerdings blos 150; aber die 190 in v. 9 sind unrichtige Glosse. 2) Für die Korrektur der 190 in 390 wird angeführt: Schon die spätere jüdische Tradition habe die שְׁנֵי עָוֹן als Sündenjahre Israels verstanden, und nun hat Cornill gezeigt, dass nach der Chronologie der Könige von Juda von der Reichsspaltung, der Kapitalsünde der zehn Stämme, bis zum neunten Jahre Zedekias, in welchem die Belagerung Jerusalems begann, genau 390 Jahre verflossen sind. Vgl. auch das unächte Hippolytfragment zu Hes 4 9–11 (die griechischen christl. Schriftsteller, Hippolyt I, 2 p. 188): „Vom ersten Jahre Salomos, in dem das Haus gegründet wurde, bis zum elften Jahre Zedekias, in dem das Haus verbrannte, sind es 430 und ein halbes Jahr.“ Dagegen ist nur einzuwenden, dass es nicht recht verständlich ist, wie diese „Sündenjahre“ den thatsächlichen Bestand Israels hätten überdauern sollen und doch wieder nur bis zum Beginn oder Schluss der Belagerung Jerusalems gewährt hätten. Man erklärt sonst: 390 + 40 = 430, und das entspreche gerade den 430 Jahren, die Israel in Ägypten zugebracht (Ex 12 40 PC vgl. Hes 20 34 f.); diese Beziehung kannten schon die Juden zur Zeit des Hieronymus. Dabei wäre nur ausser Acht gelassen, dass die 40 zeitlich mit den letzten 40 der 390 zusammenfallen. Darnach möchte ich eine neue Erklärung der 390 wenigstens angedeutet haben. Konnte nicht ein späterer Leser durch die Worte לְמִסְפַּר יָמִים (v. 5) dazu verleitet werden, die „Zahl“ der Tage nach seiner Weise auszurechnen? Nun waren es *Tage der Einengung* (v. 8): יְמֵי מָצֹר, was durch Gematrie (10 + 40 + 10 + 40 + 90 + 200) = 390. Erfolgt ist die Korrektur von 190 in 390 offenbar nach Entstehung der LXX. Das spricht gegen die naheliegende Annahme, sie sei geschehen, um Hes. vom Verdacht einer nicht erfüllten Weissagung zu rechtfertigen; denn zur Zeit der LXX waren auch 390 Jahre zu wenig. In 7 sehen Cornill und Kautzsch eine durch ein Missverständnis von מְצוּרֶיךָ (v. 8) veranlasste Glosse, durch die eine Beziehung der symbolischen Handlung in v. 4 ff. zu der in v. 1–3 habe hergestellt werden sollen. Wir halten es indessen an sich schon nicht für unmöglich, dass Hes. in seinem Zustand auf Beides zugleich habe hinweisen wollen, auf die Belagerung Jerusalems einerseits und auf die Sündenstrafe Israels und Judas andererseits. Und die v. 9–17 lassen diese Annahme vielleicht sogar als eine zwingende erscheinen (vgl. z. St.). Man darf nicht einwenden, dass die hier gebotene Handlung für den Propheten unausführbar gewesen sei. Seine Bewegungslosigkeit beschränkt sich ja auf eine Seite; damit ist nicht ausgeschlossen, dass er sein Angesicht gegen die von ihm gezeichnete Stadt richten und seinen Arm gegen sie entblössen kann (sc. wie einer der zum Kampfe ausholend das Obergewand zurückschlägt, vgl. Jes 52 10). Auch

ist der Zusammenhang von v. 6 und v. 8 nicht der Art, dass von einem Sprengen desselben die Rede sein könnte. An dem Einwand endlich, dass die zweite symbolische Handlung auf eine Zeit hindeute, wo es nicht mehr nötig gewesen sei, dass der Prophet erst gegen Jerusalem noch sein Angesicht richte, ist so viel wahr, dass die Beziehung der Symbolik überhaupt an Klarheit verlieren muss, sobald sie aufhört, auf ein einziges Geschehen zu gehen. Indessen ist das einfach hinzunehmen (vgl. die allg. Bemerkung zu 4 9–17).

Begreiflicher Weise unterliegt die Annahme der äussern Realität dieser zweiten symbolischen Handlung starken Bedenken, und man hat sich geradezu auf sie berufen, um darzuthun, dass Hes.'s symbolische Handlungen überhaupt nicht in Wirklichkeit hätten ausgeführt werden können. Aber wir glauben auch hier unsere gegenteilige Auffassung festhalten zu dürfen, indem wir auf das verweisen, was wir im Obigen (p. 19) ausgeführt haben, dass wir es bei Hes. mit einem kataleptisch veranlagten Menschen zu thun haben dürften. Es wäre auch gerade hier besonders schwer an schriftstellerische Fiktion oder ein visionäres Erlebnis zu denken; denn wie sollte Hes. als Symbol der Strafe des Exils gerade das Bild des Liegens auf einer Seite, das zur Exilierung doch sicher in keinerlei nahen Beziehung steht, vor die Seele getreten sein ohne einen realen Grund? So aber erscheint ihm seine körperliche Gebundenheit, d. h. seine partielle Bewegungslosigkeit, als ein von Gott über ihn verhängter Zustand, durch den er den Zustand des Volkes im Exil zur Darstellung bringen soll. Man kann höchstens noch fragen: Sind die 190 Tage Liegens auf der linken Seite + 40 auf der rechten das Primäre und ist ihre Deutung auf eine entsprechende Zahl von Jahren des Exils das Sekundäre? oder findet das umgekehrte Verhältnis statt, d. h. ist vielleicht, eine anfängliche kataleptische Bewegungslosigkeit vorausgesetzt, die Fixierung ihrer Dauer auf 190 resp. 40 Tage entsprechend der Zahl der Jahre des Exils das Sekundäre, das etwa auf dem Wege einer Autohypnose zu erreichen war? Wir möchten uns für die letztere Alternative entscheiden, wenn gleich das Analogon des Erlebnisses Hoseas (Cap. 1—3) vielleicht eher für die erstere sprechen könnte.

c) **Dritte symbolische Handlung 4 9–17:** unreine und kärgliche Speise, ein Sinnbild des Zustandes der Exilierten resp. der Belagerten.

Der oberflächlichste Blick über die v. 9–17 zeigt, dass ihre gegenwärtige Reihenfolge schwerlich ganz in der Ordnung ist. Der Schluss von v. 9 und der Anfang von v. 10 תֹּאכְלֶנּוּ ‖ וּמַאֲכָלְךָ אֲשֶׁר תֹּאכְלֶנּוּ erregt gerechtfertigtes Bedenken; namentlich aber ist der Übergang von v. 11 zu v. 12 unmöglich: „von Zeit zu Zeit sollst du trinken, und zwar sollst du es als Gerstenfladen essen". Um so besser würde sich v. 12 unmittelbar an v. 9 anschliessen; das legt denn schon den Gedanken nahe, dass v. 10 11 an falscher Stelle stehe. Umgekehrt ist die unmittelbare Aufeinanderfolge der beiden gleich beginnenden Verse 15 16 unbegreiflich. Könnte nicht vielleicht gerade zwischen ihnen v. 10 11 seinen ursprünglichen Platz gehabt haben? Diese Vermutung hat in der That Alles für sich, wenn wir den Inhalt berücksichtigen. Jahwe zerbricht den Stab des Brotes in Jerusalem, d. h. er schickt eine Hungersnot in dasselbe (vgl. 5 16 14 13 Jes 3 1). Das ist lediglich die Deutung der dem Propheten in v. 10 11 anbefohlenen Handlungsweise, er solle Speise und Wasser in abgemessenen Rationen zu sich nehmen. Nun ist aber ein Weiteres zu beachten: Wie v. 16 deutlich erklärt, ist die karge Nahrung des Propheten Sinnbild des Zustandes der in Jerusalem Belagerten; wie dagegen aus v. 13 unwiderleglich hervorgeht, ist seine unreine Speise Sinnbild des Zustandes der Exilierten. Diese Thatsache veranlasst Cornill, eine „Exilssymbolik" und eine „Belagerungssymbolik" zu unterscheiden. Sachlich ist er damit unbedingt im Rechte. Aber nun ist die Konsequenz, die er daraus zieht, eine weitgehende Änderung der überlieferten Reihenfolge, indem er beide säuberlich von einander trennen möchte, der erstern die v. 4–9 12–15 zuteilend, der letztern 1–3 10 11 16 17, während er v. 7 ganz streicht (s. zu v. 7) als nachträglich eingeschoben zur Vermittelung der beiden ursprünglich selbständig neben einander laufenden Handlungsreihen. In dieser strengen Sonderung der Exilssymbolik von der Belagerungssymbolik vermögen wir ihm nicht zu

folgen. Hätte sie wirklich ursprünglich so klipp und klar zu Tage gelegen, so wäre gar nicht abzusehen, wie Cap. 4 in die jetzige Reihenfolge hätte gebracht werden können. Wir meinen vielmehr, unserer Erklärung von v. 7 entsprechend, für Hes. selbst hätten Exils- und Belagerungssymbolik ineinander gespielt, und er hätte beide gleichzeitig zum Ausdruck gebracht. Das heisst in diesem Falle: Er isst, während er auf einer Seite liegt, unreine Speise zum Zeichen, was der Zustand der Exilierten sein werde, und diese selbe Speise isst er karg bemessen in geregelten Abständen zum Zeichen, wie es den Belagerten in Jerusalem ergehen werde. Ist diese Auffassung richtig, dann ist sie der unbedingte Beweis dafür, dass v. 7 zu halten ist: Während er gebunden daliegt, ein Zeichen der Gebundenheit der Exilierten, spielt er die Rolle des Belagerers weiter, ein Zeichen, was die Jerusalemiter erwartet. Wir begnügen uns also damit, v. 10 11 hinter v. 15 zu versetzen. Dass sie aus dieser ihrer ursprünglichen Stelle weggerückt und hinter v. 9 gestellt wurden, mag leicht aus dem übelangebrachten Ordnungsgefühle eines Abschreibers entstanden sein, der Hes. nachzuhelfen glaubte, indem er Gottes Befehle an ihn betreffs seiner Nahrung zusammenreihte. Die Frage nach der äussern Realität dieser dritten symbol. Handlung ist natürlich beantwortet je nach der Antwort, die auf die betreffende Frage bei der voranstehenden symb. Handlung gegeben worden ist (s. d.).

9 *Du aber nimm dir Weizen und Gerste und Bohnen und Linsen und Hirse und Spelt* (oder Wicke?). Zu den Getreidearten vgl. Benzinger, Archäol. § 8 5. Um zu wissen, was es heissen will, dass Hes. aus diesen verschiedenen Getreidearten zusammen sein Brot backen soll, muss man sich erinnern, dass man kein Feld oder keinen Weinberg mit zweierlei Samen besäen so wenig als ein Kleid aus zweierlei Stoffen zusammenwirken sollte (Dtn 22 9 ff. vgl. Lev 19 19). Jegliche Mischung dieser Art galt für unrein. Die Deutung auf den Zustand der Belagerten, welche in ihrer Bedrängnis von Getreide mühsam zusammenraffen würden, was sich nur auftreiben liesse, ist vermutlich abzuweisen (vgl. v. 13). Solche Speise soll Hes. so lange geniessen, als er auf einer Seite liegt, also doch wohl 190 + 40 Tage; darnach wird die Angabe von 390 resp. 190 Tagen im griechischen Text (s. zu v. 5) als unrichtige Glosse zu streichen sein. **10** f. s. hinter v. 15. **12** Die Bemerkung, dass sie Hes. als Gerstenfladen essen soll, bezieht sich auf die Zubereitung (Toy verlangt daher auch hier das Verbum עָשָׂה). Brot wurde sonst wohl im Backofen gebacken; die עֻגָּה dagegen auf glühenden Steinen (I Reg 19 6) oder heisser Asche. Diese nun soll er aus dem denkbar Gemeinsten und Unreinsten (vgl. Dtn 23 13 ff.) gewinnen: natürlich wird durch eine derartige Zubereitung die Unreinheit der Speise noch potenziert (גֶּלְלֵי pl. constr. von גֵּל). Wenn sich dieser Vorgang *vor ihren Augen* abwickeln soll, so heisst dies, dass Hes. beim Empfang seiner Besuche mit seiner Handlungsweise nicht hinter dem Berg halten soll. Gedeutet wird diese symb. Handlung **13** auf Israels Zustand unter den Heiden. Das war ja der Schrecken des fremden Landes, dass man darin unreines Brot essen sollte (Hos 9 3 f.; vgl. Am 7 17), weil das fremde Land unter der Botmässigkeit anderer Götter steht (I Sam 26 19), so dass man darin dem eigenen Gotte nichts von der Nahrung, die man geniesst, spenden kann. Es wirkt hier also der ächt antike Gedanke nach, der in Hes.'s ganzer Religionsauffassung überhaupt eine ausserordentlich wichtige Rolle spielt, dass Gott und Land unzertrennlich mit einander verbunden sind. LXX bietet einen kürzern Text; doch ist der ganze Vers keine Glosse. **14** folgt ein ausserordentlich interessantes Zwiegespräch des Propheten mit Gott, das auf's Neue zeigt (vgl. zu 3 10), wie das Leben un-

endlich viel weiter ist als jede Theorie, die man aufstellen mag. Die Stellen, die uns in den lebendigen Verkehr Hes.'s mit seinem Gott einen Einblick thun lassen, sind übrigens nicht zahlreich. Der Einwand, der sich in ihm gegen den von Gott ihm suggerierten Gedanken erhebt, ist ein erneuter Beweis für seine Skrupulosität (vgl. die Bem. 1ᵇ zu 3 16–21), und zwar zeigt er in charakteristischer Weise den Angelpunkt, um den sie sich dreht: nur ja sich nicht verunreinigen! Rein und unrein sind für Hes. Begriffe von der allergrössten Wichtigkeit; darin verrät sich der ehemalige Priester. Es darf daher auch nicht auffallen, dass er in seiner Antwort Nahrungsmittel nennt, um deren Genuss es sich im Obigen gar nicht gehandelt hat. Es liegt ihm überhaupt nur daran, vor Gott zu bekennen, dass er in dieser Beziehung nichts auf dem Gewissen habe. Zum Verbot des Gefallenen und Zerrissenen s. zu 44 31. Seine Entstehung wird auf die Scheu vor dem Blutgenuss zurückzuführen sein, die ihrerseits ihren Grund hat in dem Glauben, dass das Blut Träger der נֶפֶשׁ sei. Mit פִּגּוּל wird Lev 7 18 19 7 das bis auf den dritten Tag übriggebliebene Opferfleisch bezeichnet. Rob. Smith (Lect.[2] 343 f.) denkt Jes 65 4 an Brühe, die mit Blut zubereitet wäre. Darnach dürfte es sich hier um Fleisch handeln von Tieren, die so getötet wurden, dass das Blut darin zurückblieb (l. c.). Aus dem Ausdruck: *von Jugend auf bis jetzt* darf man vielleicht schliessen, dass Hes. als er diese Worte sprach, von den Jugendjahren schon ziemlich weit entfernt war. **15** Wenn Gott dem Propheten statt Menschenkotes Rindermist als Brennmaterial gestattet, so wird allgemein daran erinnert, dass sich noch heute die Fellachen in Palästina vorzugsweise des letztern als Brennmateriales bedienen (vgl. Wetzstein in Delitzsch Job[2] 261). Indessen hat der wohl damals schon bestehende Brauch schwerlich verhindert, dass eine solche Zubereitung für Hes. eine Verunreinigung der Speisen bedeutete. **10** Die Umstellung mag die Änderung eines ursprünglichen תֹּאכַל (LXX) in אֲשֶׁר תֹּאכְלֶנּוּ veranlasst haben. Der Sekel = 16,37 g; also 20 Sekel = 327,4 g, und diese kleine Portion noch muss Hes. auf verschiedene Mahlzeiten verteilen. Aber wo möglich noch quälender als die Kärglichkeit der Speise ist, dass er das Wasser abgemessen (בִּמְשׂוּרָה) trinken soll: **11** Das Hin = 6,07 l; also 1/6 Hin = c. 1 l. In diesen Angaben mag wohl ausgesprochen sein, was bei Belagerungen jener Zeit wirklich vorkam. Wo solche Zustände sich noch in die Länge zogen — und sie werden auch bei der fast 1½jährigen Belagerung Jerusalems geherrscht haben —, wird die Stimmung der Verzweiflung leicht verständlich, die aus **17** spricht. מָקַק = das „Verfaulen bei lebendigem Leib."

d) **Vierte symb. Handlung 5 1–4**, das Schicksal der unterliegenden belagerten Jerusalemiten versinnbildlichend. Der Übergang von den Exulanten zu den Belagerten ist ja schon mit 11 10 f. 16 f. gemacht. **1** Wenn der Prophet als Scheermesser ein scharfes Schwert nehmen soll (das ist der Sinn der Worte), so ist damit schon angedeutet, dass es sich im Folgenden um eine gewaltsame Aktion handelt. Zum Scheeren als Bild der Vernichtung vgl. Jes 7 20 (und das französische „raser"). Beiläufig erfahren wir aus unserm Verse, dass es zu Hes.'s Zeit schon Barbiere von Beruf gab. **2** Von den drei gleichen Teilen, in die er sein Haar mit der Wage geteilt hat, soll er nach

vollendeter Belagerung (4 7f.) den ersten mit Feuer (אוּר sonst das Herdfeuer, an dem man sich wärmt) verbrennen, und zwar mitten in der Stadt, d. h. wohl derjenigen, die er auf den Ziegelstein gezeichnet hat (4 1). Damit ist deutlich das Geschick derer symbolisiert, die unter der Not der Belagerung in Jerusalem zu Grunde gehen, während das Geschick derer, die sich ihr durch eigenmächtige Flucht zu entziehen suchen, durch das Zweite bezeichnet wird: Hes. soll nämlich mit dem Schwerte das zweite Drittel um die Stadt her schlagen. (Zu lesen ist wenigstens וְתַכֶּה, wo nicht וְלָקַחְתָּ zu streichen ist, LXX). Hier sind sogar Symbol und Wirklichkeit so wenig scharf von einander getrennt, dass man daraus einem modernen Schriftsteller einen Vorwurf machen würde. Für Hes. trifft er aber nicht zu; denn der antike Mensch zieht zwischen Symbol und realer Wirklichkeit nicht die scharfe Grenze, die wir zu ziehen gewohnt sind. Die Zerstreuung in alle Winde bezieht sich natürlich auf die, welche in ihr gezwungenes oder freiwillig erwähltes (vgl. Jer 40 11) Exil wandern. Die letzten Worte: *und das Schwert will ich hinter ihnen her zücken* sind vermutlich ein Einsatz aus v. 12 (Cornill); denn es ist hier sonst blos die Rede von dem, was der Prophet thun soll, nicht von dem, was Gott thut. **3** Von da, wo die Haare zerstreut liegen (מִשָּׁם), soll Hes., wo sie nicht schon verloren gegangen sind, in den Zipfel (l. בִּכְנָפֶךָ) seines Gewandes zusammenbinden; darin wären sie zwar wohlgeborgen (vgl. I Sam 25 29); aber er soll **4** davon auf's Neue nehmen, um sie ins Feuer zu werfen. Damit ist ausgesprochen, dass Hes. ein weiteres Läuterungsgericht erwartet, in welchem die, welche bei der ersten Katastrophe mit dem Leben davongekommen sind, noch gesichtet werden sollen (vgl. Jes 6 13). Dieser Gedanke ist uns schon aus 3 16–21 (vgl. z. St.) entgegengetreten. Die Worte אֶל־כָּל־בֵּית יִשְׂרָאֵל zieht LXX jedenfalls mit Recht zu einem וְאָמַרְתָּ, das sie gelesen hat, und das natürlich das folgende einleiten würde. Dadurch stehen nun freilich die Worte מִמֶּנּוּ תֵצֵא־אֵשׁ völlig in der Luft (obgleich sie auch LXX wiedergeben), und es bleibt nichts Anderes übrig, als sie zu streichen (ob aus 19 14 geflossen?). Es ist aber auch noch niemanden gelungen, ihnen einen wirklich befriedigenden Sinn abzugewinnen: denn das Feuer ist ein Straffeuer; wozu soll es aber erst ausgehen, wenn schon mehr als 2/3 vernichtet sind und Alle nach des Propheten Meinung doch nicht vernichtet werden sollen?

e) **Der Sinn der symbolischen Handlungen 5 5–17.** **5** *Dies ist Jerusalem*, so wird זֹאת יְרוּשָׁלַםִ zu übersetzen sein, d. h. so (nämlich wie die vorige symb. Handlung angedeutet hat) ist es um Jerusalem bestellt. Angeknüpft wird damit zunächst blos an die vierte symbol. Handlung; indessen bringen die folgenden Verse, wie sich leicht zeigen wird, die Erklärung der symbolischen Handlungen überhaupt. Dass Jerusalem im Mittelpunkte der Länder und Völker liege (vgl. 38 12), hat Hes. wohl in rein lokalem Sinne gemeint; ob er selber die antike Vorstellung geteilt habe, dass der Himmel über dem Mittelpunkt der Erde am Höchsten sei, wissen wir natürlich nicht. Die Hauptsache ist, dass ihm diese Lage blos äusserer Ausdruck ist für die einzigartige Bedeutung, die Jerusalem in seinen Augen hat. Wie seit der Einführung der dtn. Verfassung die גּוֹיִם aus „Völkern“ „Heiden“ zu werden anfingen, so begann auch

mit dem Worte אֲרָצוֹת der Sinn des Religionsfeindlichen sich zu verbinden. אֲרָצוֹת ist für Hes. geradezu charakteristisch; es findet sich im Ganzen 27 mal bei ihm, während es bei ältern Propheten (ausser bei Jer. 7 mal) nicht vorkommt (Driver, Einleitung, deutsche Ausg. 317): *Heidenländer*.

Zu dieser Schätzung Jerusalems hat weit weniger ein Salomo, der es einst zur kosmopolitischen Metropole zu erheben gedachte, als ein Jesaja beigetragen. Für ihn dreht sich schon die Geschichte der Welt um Jerusalem als ihren Angelpunkt (Jes 29 5 ff. 31 5); denn in Jerusalem hat Jahwe ein Feuer (31 9); so soll es auch in der Endzeit wieder die treue Stadt, die Burg der Gerechtigkeit werden (Jes 1 26). Gott selber hat Jesaja Recht gegeben durch die wunderbare Rettung der Stadt in der Not vor Sanherib. Das Dtn hat Jesajas Gedanken kodifiziert, aber zugleich materialisiert: nur an Einem Orte soll künftighin geopfert werden, im Tempel zu Jerusalem: damit wurde er für die Folgezeit zu einzigartiger Bedeutung emporgehoben. Man stützte sich auf ihn als auf eine äussere Realität, in deren Besitz man sich unüberwindlich wähnte (Jer 7 4). Hes. ist Deuteronomist. Ihm ist Jerusalem die Stadt ohnegleichen, weil hier der Tempel steht, in dem der einzig legitime Kultus möglich ist, und damit ist sein persönlichstes Interesse verbunden, hat er selbst ja doch wohl noch als Priester an diesem Tempel fungiert.

6 Zur Konstruktion von וַתֶּמֶר (Hiph. von מָרָה c. Acc.) vgl. z. B. Dtn 1 26: *und du warst widerspenstig gegen meine Satzungen.* לְרִשְׁעָה ist als Inf. Ḳal seltener Bildung zu verstehen; indessen ist die Möglichkeit offen zu lassen, dass er (in der koptischen Bibelübersetzung fehlend) später eingesetzt ist, „weil man nicht begriff, wie Israel dem Gesetze Gottes mehr ungehorsam sein könne als die Heiden, die das Gesetz nicht haben“ (Cornill). Damit ist in der That etwas berührt, was diesen Vers theologisch interessant macht: er darf als ein Vorläufer von Rm 2 14 f. angesehen werden.

Die Wurzeln dieser Auffassung reichen noch weiter zurück. Sobald Jahwe für die Israeliten Weltgott geworden ist, müssen die Heiden seinen Willen bis zu einem gewissen Grade kennen. Hier ist, so viel wir sehen, Amos der Bahnbrecher gewesen. Recht und Gerechtigkeit, die den Inhalt des göttlichen Willens darstellen, sind universell. Ägypten und Philistaea haben ihr eigenes sittliches Urteil, das durch Israels Treiben verletzt wird (Am 3 9); darum sind Heiden auch für ihre Sünde verantwortlich zu machen (1 3—2 3). An das sittliche Urteil von Heiden appelliert auch Jeremia (18 13 6 18 f.?), und gelegentlich spricht er das gleiche Urteil aus wie Hes., dass sie es weniger bunt treiben als Israel (2 10 f. vgl. noch oben zu 3 7). Der Priestercodex schreitet auf dieser Bahn konsequent weiter, wenn er eine Offenbarung Gottes an die gesamte Menschheit bezw. einen Bund Gottes mit ihr annimmt (Gen 9 4–17); vgl. aus späterer Zeit die sog. noachitischen Gebote.

7 So weit verfolgt der Prophet den eben ausgesprochenen Gedanken, dass er sogar andeutet: hätten die Israeliten es doch nur wenigstens so getrieben, wie es unter den Heiden Recht und Regel ist! *aber auch nach den Rechten der Heiden um euch her habt ihr nicht gethan.* Das לֹא in diesem Sätzchen darf man nicht etwa streichen wollen (Ewald, Smend, Toy). Hätte es überhaupt nicht schon dagestanden, so wäre schwerlich einem Abschreiber eingefallen, es in minorem gloriam seines Volkes einzufügen. Hes. denkt eben merkwürdig wenig hoch von der sittlichen Qualität der Israeliten (vgl. namentlich Cap. 16 23). Sie sind thatsächlich widerspenstiger gewesen als ihre heidnischen Nachbarn: הֲמָרֹתְכֶם (vgl. v. 6) ist eine glückliche Konjektur Böttchers für das unmögliche הֲמָנְכֶם (wegen eures Tobens?). Dass diese Auffassung von v. 7 die richtige ist, zeigt gleich 8, wo der Prophet im gleichen Tenor fortfährt.

Wie Israel es ärger getrieben hat als die Heiden, so kommt es nun auch darauf an, dass sein Strafgericht sich vor ihren Augen vollziehe. Die späteren Juden zeichnet die Furcht aus, vor den Gottlosen zu Schanden zu werden, und ihre beständige Bitte an Gott, z. B. in den Psalmen, ist, dass er sie vor der Schadenfreude derselben gnädig bewahren wolle. Hes. ist für sein Volk nicht so ängstlich, im Gegenteil, er stellt es in einer Weise an den Pranger, als wäre er selber mit keinem engern Bande mit ihm verbunden. Wenn מִשְׁפָּטִים hier richtig ist, so liegt im Ausdruck ein Wortspiel voller Ironie. Mag Israel auch Gottes מִשְׁפָּטִים verachten, Gott weiss sie an ihm schon zur Ausführung zu bringen! Da aber מִשְׁפָּטִים im Sinne von Strafgerichten bei Hes. sonst nicht vorkommt, ist vielleicht שְׁפָטִים zu lesen, das mit עָשָׂה verbunden bei ihm ständige Phrase ist (Cornill). הִנְנִי עַל mit Suffix der zweiten Person: *siehe, ich will an dich* [euch] ist ein Lieblingsausdruck Hes.'s. **9** Ob יַעַן als Präposition mit einem Nomen verbunden werden kann, ist nicht ganz sicher; denn Hag 1 9 ist verdächtig; doch dürfte seine häufige Verbindung mit Infinitiven eher dafür sprechen und daher eine Änderung unserer Stelle (Cornill: בְּכָל־) überflüssig machen. Es klingt aus ihr recht vernehmlich, wie sehr die Exulanten den Untergang der Nation als etwas Unerhörtes empfanden. Ganz wider alle Natur ist freilich, was dabei **10** angedroht wird. Entsprechendes war bei einer Belagerung Samariens einst vorgekommen (II Reg 6 24–29), und vielleicht ist es auch hier nicht blosse Hyperbel zur Bezeichnung der Schrecken der Belagerung (vgl. Thr 4 10 Jer 19 9 Lev 26 29). In **11** möchte man vor Allem für אֶגְרַע, ich will abziehen (sc. mein Auge [? Hi 36 7], was als Subjekt folgt) etwas Besseres ausfindig machen. Am Liebsten läse man mit Ewald nach 24 14 אֶפְרַע, wenn es dazu nur nicht noch der Hinzufügung der Negation bedürfte: ich lasse nichts davon nach. Targ. u. Vulg., wollen אֶגְדַּע, ich zerhaue; dazu aber bedarf es eines Objektes. LXX ἀπώσομαί σε weist auf אֶגְרֹשׁ oder אֶגְעַל (s. LXX zu 16 45); Siegfried in Kautzsch (textkr. Anm. 49) vermutet: אֶגַּע, ich will drein schlagen, Cornill conjiciert אֶתְגָּרֶה (vgl. Ps 39 11 Dan 11 10): ich will drein fahren. Toy אֶעֱשֶׂה בְּחֵמָה, ich will in Zornglut handeln etc. Bei einem solchen Thatbestand ist ein sicherer Entscheid kaum möglich. Wohl zu beachten ist, dass in Hes.'s Augen die Hauptsünde des Volkes die Entweihung des Tempels ist; es ist also nicht eine ethische Sünde, sondern eine religiöse im engern Sinne bezw. eine kultische. Alles kommt darauf an, dass die kultische Reinheit keine Störung erleide; wo dies geschieht, wird der Kultus überhaupt unmöglich (vgl. zu 43 7 f.). Damit ist schon ausgesprochen, worauf Hes.'s Hauptinteresse geht: Es dreht sich schliesslich Alles um den rechten Kultus. **12** greift auf v. 2 zurück. Dass bei der Dreiteilung der Jerusalemiten vier Strafarten genannt werden, hat nichts zu sagen; denn die beiden ersten gehören zusammen. Der Grund der Einteilung ist der, dass das erste Drittel in der Stadt selber umkommt (durch Hunger und Pest — im Symbol fiel dies beides zusammen), das zweite in ihrer nächsten Umgebung, das dritte in der Ferne des Exiles. Hunger, Pest und Schwert nennt auch Jeremia öfter (18 mal) nebeneinander. Auf analoge Zusammenstellungen in der keilschriftlichen Litteratur braucht man darum aber noch nicht zurückzugreifen (Müller, Ez.-Studien 58—62). שְׁלִשִׁתֵיךְ ist ein-

mal ein deutliches Beispiel für einen simplen Schreibfehler. Zu אֱזָרֶה (besser als אֱזָרֵה) vgl. Stade Gr. § 143e Anm. 3 u. § 578c. **13** כִּלָּה = sich ganz auswirken. Die hier stark sich äussernden Anthropopathismen, ein Erbe aus der älteren Zeit, stimmen eigentlich innerlich nicht zu der sonstigen Gottesvorstellung Hes.'s. Insonderheit aber merke man: Zur „Ruhe" kommt (der Ausdruck noch 16 42 21 22 24 13) Jahwes Grimm nur dadurch, dass er ihn voll auslässt, und an dieser Rache „letzt er sich", eig. findet er seinen Trost (הִנֶּחָמְתִּי, Hithp. Stade Gr. § 468a vgl. Gen 27 42, in LXX und andern alten Versionen freilich fehlend): das sind Ausdrücke, welche deutlich auf vorchristlicher Stufe stehen und einer Zeit entstammen, in der man beispielsweise sich über einen Todesfall nicht will trösten lassen, so lange nicht auf dem Wege der Blutrache die Genugthuung dafür geschafft ist. Daran aber, dass Jahwe seinen Zorn in dieser Weise auslässt, soll man erkennen, dass nicht etwa blos der Prophet, sondern dass er selber durch den Propheten redet. Das sollte laut davor warnen, dass man nicht unsere christliche Auffassung von Gott in die Gottesvorstellung Hes.'s hineinträgt. אֲנִי יְהוָה דִּבַּרְתִּי, ein beliebter Ausdruck Hes.'s, der sich sonst bei keinem Propheten findet. **14** לְחָרְבָּה וּלְחֶרְפָּה ist eines der bei Hes. nicht seltenen Wortspiele (s. Einleitung III). Es haben freilich LXX und andere alte Versionen an Stelle von וּלְחֶרְפָּה בַּגּוֹיִם gelesen: וּבְנוֹתַיִךְ, und deine Tochterstädte. **15** Jedenfalls ist zu Anfang st. וְהָיְתָה zu lesen: וְהָיִית (LXX Pesch., Targ. Vulg.). LXX hat dazu nur zwei Prädikate, aber der Versuch, sie im hebr. Text mit einiger Sicherheit festzustellen, ist ziemlich aussichtslos. Auch haben am Schlusse des Verses חֵמָה und תֹּכְחוֹת חֵמָה schwerlich neben einander Raum. Ähnlich ist **16** überladen, aber die Besserungsversuche sind so unsicher, dass sie kaum der Mühe lohnen. LXX bietet einen wesentlich kürzern Text. Folgen wir ihr, nur dass wir הָרָעִים statt הָרָעָב, das möglicherweise blos Dittographie ist, halten möchten, so lautet unser Vers: *wenn ich meine bösen Pfeile* (punkt.: חִצַּי) *auf euch* (l. בָּכֶם Toy) *entsende, dass sie zum Verderben seien* (וְהָיוּ לְמַשְׁחִית), *werde ich euch* (LXX: dir) *den Stab des Brotes* (vgl. 4 16) *zerbrechen.* **17** Auffällig ist der Wechsel von zweiter Person Sing. und Plur. LXX hat (schon v. 16) überall den Singular gelesen. Mag sie damit im Rechte sein oder nicht, bemerkenswert ist, wie wenig sich die Abschreiber an jenem Wechsel hier wie an andern Stellen stiessen: das hängt wohl mit dem tiefern Grunde zusammen, dass ihnen die Zusammenfassung der Einzelnen zum Ganzen und die Personifikation des Volkes resp. der Gemeinde viel tiefer im Blute lag, als wir Moderne verstehen können. Für sie baut sich Volk und Gemeinde weit weniger aus den einzelnen Individuen auf, als dass die Individuen Bestand haben durch ihre Zugehörigkeit zu Volk und Gemeinde. Die Schrecken der wilden Tiere im Gefolge eines Kriegszuges werden öfter erwähnt (vgl. nam. II Reg 17 25 Ex 23 29 Dtn 32 24 Lev 26 22), ein Beweis, dass die Kultur des h. Landes zu allen Zeiten eine relative geblieben ist. Was דָּם neben דֶּבֶר soll, ist nicht klar einzusehen, vgl. zu 14 19; wahrscheinlich ist der Ausdruck nur der Allitteration zu Liebe gewählt (Smend); als solche war er vielleicht schon sprüchwörtlich (vgl. 28 23 38 22).

3. Straf- und Drohrede. Cap. 6 und 7.

Mit der den Sinn der symbolischen Handlungen klarlegenden Rede vom kommenden Untergange Jerusalems (5 5–17) ist der Übergang gemacht zu einer reinen Redegruppe, in der der Prophet in weiterm Umfange die Sünde Israels und seine sich nahende Heimsuchung zur Darstellung bringt, gegen den Schluss sich sogar zu dichterischem Schwunge erhebend. Sie zerfällt in die durch den Kapiteleinschnitt richtig von einander abgehobenen beiden Abschnitte Cap. 6 und 7.

a) **Die Drohrede wider die Berge Israels (Cap. 6).** Zusammen gehören die v. 1–7 8–10 11–14. **2** Das Land Israel ist ein Bergland; daher soll der Prophet nach den Bergen seinen Blick erheben. Aber die Berge Israels (der Ausdruck ist Hes. eigentümlich) haben für ihn noch eine ganz besondere Bedeutung; auf ihnen stehen die ihm verhassten Höhenaltäre. Er fordert die Berge auf, auf Jahwes Wort zu hören; das ist kaum mehr als rhetorischer Ausdruck; bewusst hat erst Dtjesaja die unbelebte Natur in die religiöse Betrachtung hineingezogen; aber immerhin darf man dazu in einer Stelle wie der vorliegenden einen Anknüpfungspunkt sehen. Wenn neben Bergen und Hügeln **3** *die Schluchten* (eig. Rinnsale) *und Thäler* (Kĕtīb: גיאות, Bär: גאות, Kĕrē גֵּאָיוֹת, von גַּיְא) aufgezählt werden (zur Zusammenstellung s. zu 32 5 f.), so sind gerade sie ebenfalls berüchtigte Kultstätten (vgl. 35 8 36 4 6). Der terminus technicus dieser letztern ist בָּמָה. Die ursprüngliche Bedeutung dieses Wortes scheint „Höhe“ gewesen zu sein; so wird es im AT stets blos in dichterischer Sprache gebraucht. In Prosa bezeichnet es das Höhenheiligtum; von da scheint es erst auf ein Heiligtum überhaupt übertragen worden zu sein (vgl. die Mesainschrift, Zeile 3). Dementsprechend ist es verständlich, dass nach unserm Verse nicht blos die Berge, sondern auch die Thäler ihre בָּמוֹת haben. Den Kultus an ihnen haben die Israeliten sicher von den Kanaanitern übernommen, wenn er auch nach ihrer Intention Jahwe gelten sollte. Die Reaktion dagegen erhebt sich seitens der Propheten erst ganz allmählich (vgl. noch I Sam 9 12 ff. I Reg 3 4 ff. dag. Am 7 9 Hos 4 13), und seit dem Dtn werden sie völlig verpönt. Hes. geht hier durchaus in den Bahnen des Deuteronomikers. Wie er über die Bamoth denkt, zeigt am Deutlichsten 20 27 ff. Vgl. Benzinger Archäol. § 52 3 Nowack II § 74 5. **4** Von den Bamoth werden die Altäre auch sonst unterschieden (II Reg 21 3 23 15). חַמָּן ist wahrscheinlich die Sonnensäule, die neben oder nach II Chr 34 4 auf den Baalsaltären stand, dem Baal geweiht als dem Sonnengott (vgl. בעלחמן auf phönizischen Inschriften). Andere Erklärungen bei R. Smith Rel. of Sem.[2] 489: Feuerstätte, bei Halévy, Mélanges de critique 426: nach dem Berge Amanus zwischen Syrien und Cilicien. Möglicherweise aber handelt es sich blos um eine Umdeutung der alten Masseben, um ihre Unverträglichkeit mit dem israelitischen Kultus zu erweisen. גִּלּוּלִים ist ein Lieblingswort Hes.'s; er gebraucht es 38 mal von 47 Stellen, an denen es überhaupt im AT vorkommt. Wahrscheinlich ist es von גֵּל (vgl. 4 12 15) weitergebildet: „Dreckdinger“ (nach Andern = „Klötze“). In der Bildung solcher verächtlicher Namen sind die Juden ja überhaupt stark gewesen. Es ist bittere Ironie, dass die Erschlagenen angesichts ihrer Götter hingeworfen werden; denn diese waren doch dazu da, ihnen zu helfen. Ganz unmerklich treten für Hes. die

angeredeten Berge und Thäler als Hörer allmählich zurück, während sich seine Rede mehr und mehr an die Personen wendet, die dort ihren bösen Kult ausüben. Es dürfte wohl eben geschehen sein, um diesen Übergang deutlicher zu markieren, dass die in LXX fehlenden Worte 5[a] in den Text drangen (vgl. übrigens Lev 26 30); im andern Falle hat der griechische Übersetzer vom ersten גִּלּוּלֵיכֶם zum zweiten fälschlich übergelesen. In 5[b] liegt implicite eine doppelte Drohung. Einmal finden die Erschlagenen kein anständiges Begräbnis, sondern ihre Gebeine müssen blos dazu dienen, den Boden zu düngen (vgl. Jer 8 2), und zweitens verunreinigen Totengebeine einen Ort, also profanieren sie selbst ihre Altäre (vgl. II Reg 23 24 Josephus Ant. XVIII 2 2). 6 Dass gerade die Verwüstung der Städte angedroht wird in einem Zusammenhange, wo gegen die ländlichen Kulte polemisiert wird, dürfte auffallen, und so hat auf den ersten Blick Cornills Emendation הַיְּעָרִים תֵּחָטַבְנָה „die Wälder sollen umgehauen werden" etwas Bestechendes. Sieht man aber genauer zu, so giebt der überlieferte Text einen trefflichen Sinn. Die israelitischen Landstädte, ein Rama z. B. (I Sam 9), waren auf halber Höhe am Abhang gebaut; auf der Höhe selbst stand die Bama, wohin die Städter zum Opfer hinaufstiegen. Werden die Städte nun zerstört, so ist das gerade die Vorbedingung zu dem, was unmittelbar darauf angedroht wird: *die Bamoth sollen verödet daliegen;* תִּישַׁמְנָה, vielleicht von einem Nebenstamm יָשַׁם abgeleitet, vgl. יְשִׁימוֹן; aber eher inkorrekt geschrieben = תֵּשַׁמְנָה, intr. Imperf. von שָׁמֵם (vgl. Stade Gr. § 536 d); ebenso ist וְיֶאְשְׁמוּ wohl nur verschrieben aus וְיֵשַׁמּוּ. Indessen leidet der Vers wieder an einer gewissen Überhäufung, von der der Text der LXX frei ist. Es fehlen in ihr dies וְיֶאְשְׁמוּ, ferner וְנִשְׁבְּתוּ und die zwei letzten Worte: *und eure Machwerke sollen ausgetilgt werden.* 7 Statt בְּתוֹכְכֶם braucht man nicht notwendig mit Cornill בְּתוֹכָם zu lesen (doch vgl. v. 13); denn nicht Alle sollen fallen, im Gegenteil Gottes Ehre verlangt, dass Leute übrig bleiben, die ihn — im Gegensatz zu den Götzen, welche die Ihren nicht zu retten vermochten (v. 4) — als Gott anerkennen. Das Hauptmotiv von Gottes Handeln ist für Hes. überhaupt seine Ehre. 8 Unmöglich sind nebeneinander die beiden ersten Worte. Cornill vermutet statt des ersten in LXX fehlenden ein ursprüngliches וְהָיָה; das giebt einen sehr guten Sinn, hat aber im überlieferten Konsonantentext keinerlei Anhaltspunkt. Ewald liest statt dessen דִּבַּרְתִּי und zieht es zum Vorigen; dafür spricht v. 10, vgl. 5 17 17 21; doch nicht auf die Anerkennung der Wahrheit von Jahwes Rede, sondern seiner selbst scheint es im vorigen Verse anzukommen. Darnach möchte ich statt בִּהְיוֹת לָכֶם allenfalls an בְּהַוֺּתְכֶם denken (vgl. 7 26) *und ich lasse bei eurem Verderben Schwertentronnene übrig.* Was Hes. hier zu einer Betonung des Gedankens, dass Jahwe einen Rest erhalten werde, veranlassen konnte, darüber s. zu v. 7. Statt בְּהִזָּרוֹתֵיכֶם l. בְּהִזָּרוֹתְכֶם. 9 Einer Korrektur bedarf notwendig אֲשֶׁר נִשְׁבַּרְתִּי, das keine mögliche Übersetzung zulässt. Ein Fehler wird beim Abschreiben entstanden sein durch die auffallende Ähnlichkeit mit dem unmittelbar Vorangehenden. Die Folge davon ist, dass man sich nicht zu scheuen braucht אֲשֶׁר einfach zu streichen. Es ist dann mit Wellhausen zu lesen וְשִׁבַּרְתִּי, *und ich breche*, oder mit Cornill: בְּשָׁבְרִי, *wenn ich breche.* Hurerisch nennt Hes. Herz und Augen des Volkes. Er knüpft mit

diesem Bilde an Hosea an, der als der erste das Verhältnis Gottes und des Volkes als eine Ehe darstellt. Bekanntlich hat Hes. diesen Gedanken im Verlaufe seiner Schrift bis ins äusserste Extrem verfolgt (Cap. 16 und 23). Das Bild mochte auch um so beliebter werden, als man in dem Ausdruck זָנָה eine Anspielung auf die heidnischen Kulte finden konnte, in welchen thatsächlich die Unzucht eine Rolle spielte. Es hat auch sonst stark nachgewirkt (vgl. z. B. Jes. Cap. 50 und 54) bis ins neue Test. hinein (vgl. z. B. die γενεὰ μοιχαλίς) und sich in der Auffassung des Hohen Liedes schon früh geltend gemacht. Zu וְנָקֹטּוּ (von קוט = קוץ, Ekel empfinden) statt נָקוֹטּוּ, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 72 dd. St. אֶל l. עַל wie sehr häufig. Umständlich ist der Schluss; לְ in לְכָל־ = secundum (vgl. z. B. Hos 10 12 Jes 32 1 Jer 9 2). LXX bietet wieder einen kürzern Text, den Cornill vorzieht: *und sie werden sich selbst zum Ekel sein um all ihrer Greuel willen* (בְּכָל־ת״). 10 wird mit dem vorigen zusammen richtig wiedergeben, was ein gewisser Teil der Exulanten wirklich empfand. Man „erinnerte sich" Jahwes und lernte einsehen, dass er (natürlich durch die Propheten) doch nicht umsonst gedroht hatte. „Wer nicht überhaupt an der Macht Jahwes verzweifeln und sich dem Heidentum zuwenden wollte, der musste wohl oder übel die Erklärung acceptieren, die die Propheten von dem entsetzlichen Ereignis gaben" (ZATW II 139). Der Athnach bei יְהוָה trennt wohl unrichtig das Subj. von seinem Prädikat. אֶל־חִנָּם findet sich blos hier. In LXX fehlt es übrigens wie auch, was hinter דִּבַּרְתִּי steht. 11 Der Sinn der Gesten, zu welchen der Prophet von Gott aufgefordert wird, wird uns deutlich daraus, dass er eben die gleichen Ammon zum Vorwurfe macht (25 6); sie werden dort charakterisiert als Ausdruck der verachtenden und höhnischen Freude (vgl. 21 19 22 22 13). Der Sinn kann hier kein anderer sein. Darnach wird אָח vielmehr unserm ha! (= הֶאָח; LXX: εὖγε) als unserm wehe! entsprechen. Das zeigt, in welchen Kontrast Hes. zu seinem Volke tritt; er leidet nicht mit ihm in der Art eines Jeremia, sondern scheint ihm ganz gefühllos und an seinem Schicksal völlig unbeteiligt gegenüber zu stehen (vgl. zu 5 8). Statt אֶל l. עַל. רָעוֹת zwischen Stat. constr. und abs. ist so auffällig, dass es wohl nach LXX als Glosse oder Dublette zu streichen ist. אֲשֶׁר = weil, wie z. B. 16 59 39 29. 12 Die Strafen werden anders verteilt als in Cap. 5; es handelt sich aber auch hier nicht wie dort um die Belagerung der Stadt, sondern um das Unheil, das über das Land hereinbrechen soll. Es ist nicht richtig unter נָצוּר mit den alten Versionen „den Belagerten" zu verstehen, wenn es ihn auch rein sprachlich bezeichnen könnte. Vielmehr giebt uns die vermutlich älteste Erklärung des Wortes das Richtige, die Glosse nämlich, die dazu in den Text gedrungen ist: הַנִּשְׁאָר. נָצוּר ist also der bewahrt Gebliebene, der in der Katastrophe Gerettete (vgl. Jes 49 6 Ḳĕrē). 13 Zu lesen ist st. חַלְלֵיהֶם entweder חֲלָלִים (Cornill) oder חַלְלֵיכֶם (LXX, die auch in den beiden folgenden suffigierten Worten die zweite Person liest). Im Übrigen ist ihr Text wieder kürzer. Der Vers giebt uns ein anschauliches Bild der Kultstätten der alten Volksreligion. Man wählt zu solchen entweder Anhöhen (l. עַל st. אֶל), wie sich denn überall die naheliegende Anschauung findet, dass hohe Berge die Sitze der Götter seien (vgl. Benzinger Archäol. § 52 3 und oben zu v. 3), oder schattige Plätze im Thale

unter immergrünen Bäumen wie z. B. Terebinthen. Dies Letztere hängt mit dem Glauben zusammen, dass im Baume das göttliche Numen wohne. Aus seinem Rauschen glaubt man Gottes Stimme zu vernehmen (vgl. II Sam 5 23). Beachtenswert ist, dass in אֵלָה (wie auch in אֵלוֹן, אַלָּה, אַלּוֹן) das Wort אֵל steckt (vgl. Benzinger Archäol. § 52 4). רֵיחַ נִיחֹחַ, von Hes. so viel wir sehen erstmalig gebraucht, ist in P ein sehr üblicher Ausdruck. Die ursprüngliche Meinung ist, dass Gott den Geruch der im Brande aufgehenden Opfergaben wirklich schmecke, wie denn auch das Opfer selber eine Speise für ihn sei. Allmählich aber geht mit der Vergeistigung der Gottesvorstellung eine Bevorzugung gerade des Rauchopfers als solchen zusammen. **14** מִמִּדְבַּר דִּבְלָתָה könnte allenfalls in komparativem Sinne verstanden werden: Jahwe wolle das Land zur Wüste und Wüstenei (vgl. 33 29 35 3) machen mehr als die Wüste von Diblath. Wenn wir von einer solchen Wüste nur wüssten! Wir haben es aber sicher mit einer Verwechslung von ד und ר zu thun, die in atl. Texten so überaus häufig ist, und mit J. D. Michaelis zu lesen: מִמִּדְבָּר רִבְלָתָה *von der Wüste bis Ribla.* Die Wüste schlechthin (die Artikellosigkeit ist nicht auffallender als z. B. bei נָהָר Jes 7 20) ist diejenige im Süden Judas. Ribla lag im Lande Hamath am Orontes in gleicher Breite mit Tripolis. Sonst wird bekanntlich Hamath öfter als nördlichster Punkt angegeben. Wenn Hes. statt seiner hier Ribla nennt, so mag er dies gethan haben, zumal bei der Niederschrift seines Buches, unter dem frischen Eindruck der mit Ribla verbundenen Ereignisse (II Reg 23 33 25 6 f.), die allen Exulanten vor der Seele stehen mussten. Es ist übrigens ein eigener Zufall, dass der gleiche Schreibfehler wie hier LXX Jer 52 9 f. 26 f. mit ihrem Δεβλαθά passiert ist.

b) Die unmittelbare Nähe der Katastrophe (Cap. 7).

Hes. erhebt sich in diesem Capitel zu lyrischem Schwunge. Leider scheint aber über seinem Text eine besondere Ungunst gewaltet zu haben. Das mag grossenteils dazu mitgeholfen haben, den Eindruck hervorzurufen, als sei Hes. in poetischer Darstellung unbeholfen, gesucht und bei seiner Gedankenarmut überladen. Dieser Vorwurf darf aber nicht übertrieben werden, wenn ihm auch eine gewisse Wahrheit nicht abzusprechen ist. Es genügt ja schon eine Hindeutung auf Cap. 1 zum Beweis, dass Hes. nicht eigentlich eine poetische Natur gewesen ist. Dazu hängt sein innerstes Interesse auch viel zu sehr an den starren, objektiven Grössen des Kultus. Indessen schliesst dies nicht aus, dass im Folgenden einige Bilder ihre Wirkung nicht verfehlen. Beachtenswert ist dieses Stück namentlich durch seine Betonung des eschatologischen Gedankens: das Ende kommt (vgl. Am 8 2). Dieser Satz, der recht eigentlich den Mittelpunkt der prophetischen Verkündigung überhaupt bildet (vgl. Duhm, D. Geheimnis in der Religion, 1896 p. 22), giebt das Thema an, das durch das ganze Capitel hindurch klingt. Und namentlich steht das Ende unmittelbar bevor. Dieser Gedanke ist für das ganze Verständnis von Hes.'s Buch von der grössten Wichtigkeit. „Die Worte und Glieder der Rede werden im Versuche, das Äusserste, das Kommen des letzten Gerichtes zu beschreiben, selbst wie von gewaltiger Bewegung krampfhaft erzitternd" (Ewald). Doch lassen sich ohne zu grosse Schwierigkeit im Ganzen 18 vierzeilige Strophen herausschälen mit durchschnittlich 3—4 Hebungen.

Zum richtigen Verständnis der Verse 1—9 mag zunächst folgende Nebeneinanderstellung dienen, bei der ich dem überlieferten Texte einstweilen vollständig folge.

1 Und es geschah das Wort Jahwes zu mir also:	5 Also spricht der Herr Jahwe
Du, Menschensohn, so spricht der Herr Jahwe zum Lande Israel:	Böses, Ein Böses, siehe, es kommt,
2 Ein Ende kommt, das Ende	6 Ein Ende kommt, es kommt das Ende
Über die vier Säume des Landes.	Erwacht zu dir, siehe es kommt
3 Nun das Ende über dich	7 Es kommt ... zu dir, Bewohner des Landes
	Es kommt die Zeit, ist nahe der Tag,
	Bestürzung und kein Jauchzen auf den Bergen.
	8 Nun schütte ich nächstens meine Zornesglut gegen dich aus
Und ich sende meinen Grimm in dich	Und lasse meinen Grimm an dir aus
Und richte dich nach deinen Wegen	Und richte dich nach deinen Wegen
Und bringe auf dich all deine Greuel.	Und bringe auf dich all deine Greuel.
4 Und nicht blickt mein Auge Mitleid	9 Nicht blickt mein Auge Mitleid
Noch üb' ich Erbarmen.	Noch üb' ich Erbarmen.
Denn deine Wege bring ich auf dich	Nach deinen Wegen bringe ich's auf dich
Und deine Greuel sollen mitten in dir sein	Und deine Greuel sollen mitten in dir sein
Und ihr sollt erkennen, dass ich Jahwe bin.	Und ihr sollt erkennen, dass ich, Jahwe, schlage.

Was aus dieser Nebeneinanderstellung mit aller Deutlichkeit hervorgeht, ist, dass wir es in den v. 1–4 und 5–9 mit einer doppelten Textrecension zu thun haben, einer Thatsache, die schon Hitzig und Cornill (vgl. de Lagarde, Gött. Gel. Anz. 1886 p. 449) erkannt haben. Dass in v. 1 die Einführung des Gottesspruches ausführlicher ist als in v. 5, darauf ist wenig Gewicht zu legen. Die Hauptsache ist, dass der kürzere Gottesspruch 2–4 im längern 5–9 vollständig enthalten ist mit Ausnahme der Einen Zeile 2^b (3^a dürfte als עַתָּה הַקֵּץ אֵלַיִךְ gelesen neben die entsprechenden Worte in v. 6 zu stellen sein). Schwieriger ist die Frage, woher diese Doppelrecension herzuleiten ist, und da ist es vielleicht nicht das Unwahrscheinlichste, dass der doppelte Entwurf auf Hes. selbst zurückzuführen sei, zumal wenn sich an andern Stellen ähnliche Erscheinungen sollten nachweisen lassen (vgl. zu 10 9–17 30 23–26). Jedenfalls ist die Thatsache dieser Doppelrecension einfach anzuerkennen, und ich halte es nicht für einen Vorteil, wenn man sich hier, mit dieser oder jener Modifikation, LXX anschliessen will. Sie hat nämlich die Reihenfolge 1 2 6^a 7–9 3 4 5^a 10 etc. Das braucht indessen nicht mehr zu besagen, als dass in der Vorlage, die sie benutzte, die beiden Recensionen, statt einfach hintereinander zu folgen wie in unserm hebr. Texte, ziemlich unglücklich ineinander geschoben waren (vgl. Hieronymus: „In hoc capitulo juxta LXX interpretes ordo mutatus est atque confusus ita ut prima novissima sint et novissima vel prima vel media ipsaque media nunc ad extrema nunc ad principia transferantur"). Von den beiden Recensionen möchte ich der zweiten den Vorzug geben schon darum, weil wir nach ihr, wenn wir noch 10^a hinzunehmen, den Gottesspruch in vier regelrecht gebauten vierzeiligen Strophen erhalten. Im Einzelnen sei noch bemerkt: **2** Hinter בֶּן־אָדָם ist, wie LXX lehrt, ein אֱמֹר, *sprich*, ausgefallen. Da קֵץ nicht nach den Accenten mit dem Vorhergehenden zu verbinden sondern mit dem Folgenden zusammenzunehmen ist, wird nach v. 6 בָּא zweimal zu setzen sein

(LXX). Zu אַרְבַּעַת (Kĕrē regelrecht אַרְבַּע) vgl. Ges.-Kautzsch26 § 97 c. **3** Der Zorn, den Gott „sendet" (Toy nach Grätz וְשָׁפַכְתִּי und ich giesse aus), erscheint hypostasiert wie zu einer Art bösen Engels, der Unheil bringend ins Land ausgeht (vgl. Hi 20 23 Ps 78 49). נָתַן עַל = auferlegen, wie man einem eine Last zum Tragen auferlegt. Als solche Last erscheint die Schuld, die getragen werden muss, bis sie gesühnt ist (vgl. zu 4 4). **4** Die Ausdrücke von 4ᵃ stehen schon 5 11. So lange die Greuel in des Landes Mitte sind, bleiben sie ungesühnt, gleichwie das Blut nach Rache schreit, so lange die Erde sich nicht aufthut, um es verschwinden zu lassen. Das Ziel aller Strafgerichte ist immer nur das eine: Erkenntnis Jahwes; alles Geschehen läuft schliesslich auf seine Ehre hinaus (vgl. zu 6 7). LXX u. Pesch. hier wie v. 9 וְיָדַעְתְּ. **5** Für אַחַת, dessen obige Übersetzung anfechtbar ist, liest man besser mit Targ. u. einigen hebr. Handschriften אַחַר, *Unglück hinter Unglück* (Pesch. תַּחַת, *Böses für Böses*). **6** Das bevorstehende Unglück ist schon vorhanden, blos aber latent, schlafend; es braucht nur zu erwachen. הֵקִיץ bildet mit הַקֵּץ ein Wortspiel, an Am 8 2 erinnernd, welche Stelle Hes. hier überhaupt scheint vorgeschwebt zu haben. St. אֵל' l. עָל'. בָּאָה am Schlusse st. בָּא dürfte aus Gleichmacherei mit dem folgenden entstanden sein. **7** Dunkel ist das Wort צְפִירָה. Jes 28 5 heisst es: Krone, und diese Bedeutung ist für v. 10 (s. d.) durchaus möglich; hier dagegen geht sie nicht an, und Erklärungen wie Kreislauf = Reihe oder Schicksal (vgl. arab. צָפַר = flechten) sind höchst fragwürdig. Hitzig denkt an arabisches צְרִיפָה, wie die Schicksalsgöttin zu Askalon übersetzt wurde (sâriphat = vicissitudo et casus fortunae). Ich möchte vermuten, dass das Wort hier unter dem Einfluss des bald folgenden צְפִירָה aus einem ursprünglichen קְפָדָה (v. 25: wahrsch. Bangigkeit, Angst, Kimchi: Untergang) entstanden sei, welch letzteres Wort ein vielleicht dem Abschreiber selber kaum bekanntes war. Vor מְהוּמָה noch ein יוֹם zu ergänzen, ist vielleicht nicht nötig; was הַיּוֹם für sich bedeute, konnte man seit Am 5 18 genugsam wissen. de Lagarde freilich meint, vor מְהוּמָה sei das in v. 11 zweimal erhaltene לֹא oder וְלֹא verloren gegangen; er sieht nämlich in v. 7ᶜ und 11ᵇᵅᵝ drei Gestalten eines und desselben Kehrverses (G. G. A. 1886, 449 f.). הֵד = הֵידָד, das fröhliche Jauchzen spec. der Winzer (vgl. Jer 48 33), das man sonst von den Bergen vernimmt, ist in sein Gegenteil verwandelt — eine leise Anspielung auf den fröhlichen Kultus auf den Bergen ist unverkennbar. Toy liest einfach: יוֹם מְהוּמָה עַל הֶהָרִים. **8** מִקָּרוֹב in zeitlicher Bedeutung = nächstens, wie sonst קָרוֹב לָבוֹא. Vgl. v. 3. **9** St. כִּדְרָכַיִךְ l. wie v. 4 und wie seit v. 7 durchgängig mit männlichem Suffix in sämtlichen suffigierten Formen: כִּי דְרָכֶיךָ. Vgl. v. 4. **10 11** wird schon von Hieronymus ein „locus difficilis" genannt. *Siehe, der Tag, siehe er kommt* ist als vierte Zeile der vierten Strophe möglich (st. בָּאָה wäre wenigstens בָּא zu lesen). Cornill giebt dagegen dem Text der LXX (B) den Vorzug: Siehe, der Tag Jahwes! Für das Folgende hat er ein zweites *siehe* (הֵן) übrig. Es heisst nun weiter: *Hervorgegangen* (zur Bedeutung von יָצָא vgl. I Reg 5 13 Hi 14 2) *ist die Krone, erblüht der Stab;* das ergiebt einen richtigen Stichos. Bei Krone und Stab denkt man unwillkürlich an ein Königshaus, und entschieden näher liegt jedenfalls der Gedanke an das jüdische als an das babylonische (so z. B. schon Polychronius: τουτεστι του Ναβοχοδονοσορ

ἡ βασιλεια). „Wir erhalten eine einfache und klare bildliche Darstellung, wie der Übermut Jerusalems und seiner Herrscher „„ins Kraut schiesst““. Diesem muss nun in v. 11 eine entsprechende Drohung folgen“ (Cornill). Aber nun: „die Gewaltthat erhebt sich zur Rute der Bosheit.“ Soll dies heissen, die Gewaltthat wachse sich aus als die eigene Rute, die den Gewaltthäter züchtige, so könnte dies kaum ungeschickter ausgedrückt sein. Eine glückliche Konjektur Cornills scheint mir zu sein st. קָם לְמַטֵּה־: קָמֵל מַטֵּה־, *es verwelkt der Stab;* dazu erwartet man nun aber ein paralleles Glied. Cornills eigene Auskunft, בָּאָה הַצְּפִירָה aus v. 7 herabzunehmen und statt בָּאָה zu lesen וְיָבְשָׁה „und es verdorrt“, פָּרַח הַזָּדוֹן und הֶחָמָס dagegen zu streichen, ist jedoch sehr unbefriedigend. Ich möchte versuchsweise unter Beibehaltung des gegenwärtigen Textes in הֶחָמָס ein הֶחְפִּיר vermuten, das Jes 33 9 unmittelbar neben קָמֵל steht, und פרח als פֶּרַח punktieren, wenn man statt seiner nicht lieber צְפִירַת schreiben will, also: *der übermütige Spross* (oder *die übermütige Krone*) *wird zu Schanden; es verwelkt der gottlose Stab.* Damit haben wir zwei weitere Zeilen der fünften Strophe erhalten. Ihre vierte muss in den übrigen Worten des Verses stecken; sie haben nämlich gerade die richtige Länge, wenn wir streichen, was in LXX fehlt, nämlich וְלֹא מֶהֱמֵהֶם וְלֹא־נֹהַּ בָּהֶם, womit rein nichts anzufangen ist. Aber auch die vorangehenden Worte weiss ich nicht zu deuten. Man übersetzt gewöhnlich, aber mit sehr fraglichem Rechte: nichts von ihnen noch von ihrer Menge. Cornill vermutet מָה הֵם וּמָה הֲמוֹנָם was sind sie und was ihr Gepränge? **12** Die Katastrophe bringt auch eine völlige Umkehrung der sozialen Verhältnisse mit sich, infolge deren Kaufen keinen Vorteil bringt und Verkaufen müssen kein Unglück ist. Der Vers enthält gerade die nötigen vier Zeilen der sechsten Strophe. Aber nun fehlt der mit כִּי eingeleitete Satz in LXX und, wie es scheint, mit Recht, folgt doch eine andere Begründung mit כִּי erst **13**a. Ist demnach nicht dieser letztere Satz als vierte Strophenzeile in Anspruch zu nehmen? Aber sehen wir uns diese Begründung näher an: *Der Käufer soll sich nicht freuen, der Verkäufer nicht trauern, denn* dieser, *der Verkäufer kehrt nicht zum Verkauften zurück.* Das wäre ja gerade der beste Grund für ihn zu trauern und für den Käufer, sich zu freuen! Merkwürdiger Weise scheint diese Ungereimtheit noch keinem Exegeten aufgefallen zu sein. Nur darüber wird neuerdings verhandelt, ob hier das Gesetz vom Jobeljahr (Lev 25 10 ff.) vorausgesetzt werde. Vergleichen wir den Sprachgebrauch (Lev 25 10 13 27 28), so scheint dies allerdings das Nächstliegende zu sein (vgl. v. Orelli z. St.). Aber gerade diese Verwandtschaft der Ausdrücke dürfte uns auf die richtige Spur leiten. Wir haben es m. E. in 13a lediglich mit der Glosse eines Spätern zu thun, für den die Änderung der sozialen Verhältnisse darin begründet lag, dass das Gesetz vom Jobeljahr unausgeführt blieb. Dem Stile eines solchen entsprechen auch durchaus die unmittelbar folgenden prosaischen, in LXX fehlenden Worte וְעוֹד בַּחַיִּים חַיָּתָם, die man zur Not übersetzen kann: *auch falls sie noch am Leben sind.* Richtig mag sein, dass Hes. bei den Verkäufern speziell die mit ihm verbannte Aristokratie im Auge hat, die bei der Wegführung ihre Besitztümer um jeden Preis hatte losschlagen müssen, während die Käufer die plötzlich zu unverhofftem Reichtum gelangten

Jerusalemiten wären (Smend). Diese haben nun aber so wenig Grund zur Freude wie jene zur Trauer; *denn über all ihr* (sc. wohl Jerusalems wie v. 14) *Gepränge kommt Zorn* (in eschatol. Sinne). Dass dieser Satz die ursprüngliche Begründung von v. 12 ist, dafür spricht seine fälschliche (in LXX fehlende) Wiederholung in v. 13 (l. חָרוֹן st. חָזוֹן). Es fehlen in LXX auch noch לֹא יָשׁוּב, womit wieder nichts anzufangen ist. Die Schlussworte von v. 13: וְאִישׁ וגו׳ müssen die siebente Strophe beginnen. Eine wörtliche Übersetzung: „eines jeden Leben ist in seiner Verschuldung, nicht zeigen sie sich stark" (Kautzsch) ist unverständlich. Cornill gewinnt den Sinn: der Käufer wird das, was er für sein Geld gekauft hat, nicht behalten; das würde eng zum Vorigen gehören; aber es geht dabei nicht ohne die schwerste Gewaltthätigkeit gegen den überlieferten Text zu. Weit näher bleibt ihm Toys Vorschlag, der am Schlusse יַחֲזִיק liest: und keiner wird sein Leben behalten. Aber diese Bedeutung ist mir zweifelhaft. Ich stelle im Texte einen Buchstaben um, und möchte lesen st. חיתו: יֵחַתּוּ (vgl. 2 6): *und sie werden, jeder in seiner Schuld* (oder ist בַּעֲוֹנוֹ unter Einfluss des gleichen Wortes v. 16 aus בְּאוֹנוֹ, *in seinem Unheil* entstanden?) *verzagen, nicht Mut fassen.* Daran reihen sich nun trefflich die drei folgenden Zeilen an. **14:** *Man stösst ins Horn und rüstet Alles zu* ‖ *Aber keiner marschiert ins Gefecht* ‖ *Denn mein Zorn ist über all ihrem Gepränge.* Noch schärfer ist Cornills Fassung, durch die zugleich das sonst nicht nachweisbare תָּקוֹעַ = Trompete(?) und die grammatische Inkorrektheit des הָכִין umgangen wird; er liest nämlich: תִּקְעוּ תָקוֹעַ וְהָכִינוּ הָכֵן (vgl. Jes 6 9): *blaset nur und rüstet nur.* Dass Jahwe selber im Kriegsfalle, in dem er den Seinen als Helfer zur Seite stehen sollte, als Zürnender gegen sie auftritt, ist der Volksmeinung direkt zuwider. **15** Die Teilung in vier Zeilen (achte Strophe) ergiebt sich von selbst, nur dass die Länge der einzelnen stark schwankt. Dem Oxymoron, dass der Hunger die Belagerten „fressen" soll, entgeht Cornill durch die Lesung: יְכַלֶּנּוּ, er wird *aufreiben* (LXX Targ.). **16** Doch einige Entronnene soll es geben, denen die Berge eine natürliche Zufluchtsstätte bieten. Merkwürdiger Weise werden sie mit „Tauben der Thäler" verglichen, ein Vergleich, den LXX mit keinem Worte andeutet, und der in sich selbst unmöglich ist. Indessen wäre dieser letztern Schwierigkeit noch abzuhelfen, indem man כְּיוֹנִים הוֹגִיּוֹת läse, *wie girrende Tauben*; aber dazu ergäbe das folgende einen unerträglichen Pleonasmus: *sie alle gurrend* (fem., also Subj. die Tauben). Cornill punktiert einfach anders und hebt damit die Schwierigkeit, nämlich כִּלָּם הַמָּוֶת, also: *und entrinnen einige und kommen auf die Berge, Die reibt der Tod auf, jeden ob seiner Schuld* (vgl. v. 13). Damit haben wir zugleich die beiden ersten Stichen der neunten Strophe erhalten. Wem der erste zu lang scheinen sollte, der mag nach Pesch. וְהָיוּ streichen. Ist diese Erklärung unseres Verses richtig, so lässt sie in besonders charakteristischer Weise hervortreten, was für Schicksale unsere Texte haben durchmachen können: Zunächst zog die falsche Punktation von כלם natürlicher Weise die Punktation הומות nach sich. Dazu musste nun ein Subjekt gefunden werden; nach Jes 59 11 bot sich leicht das Bild der Tauben, die girren (הֹוגִיּוֹת); aber die Nähe von הֶהָרִים hatte wieder zur Folge, dass הוֹגִיּוֹת in הַגֵּאָיוֹת verwandelt wurde. Endlich mag das

eingeführte Bild die nachträgliche Einsetzung von וְהָיוּ veranlasst haben, vgl. Cornill z. St. 17 bringt die zweite Hälfte der neunten Strophe. „Zu Wasser zerfliessen“ ist Bezeichnung der höchsten Angst, in der man alle Festigkeit verliert (Jos 7 5); nicht = von Wasser triefen (Siegfried-Stade). „Nur bildlichen Sinn können die Worte haben, keinen obscönen (LXX)“ (Smend). 18 die zehnte vierzeilige Strophe. Der saḳ ist Bezeichnung des groben härenen Stoffes, den man, ursprünglich auf blossem Leibe, um die Hüften geschlagen („gegürtet“) trug. Wie ein Gewand bedeckt Zittern (פַּלָּצוּת) den ganzen Leib („Gänsehaut“). Die Schande malt sich auf (אֶל = עַל) jedem Gesicht. Mit der Glatze auf dem Haupte wird auf die kultische Trauersitte angespielt, dass man sich das Haupt- (auch Bart-) haar scheeren liess, ursprünglich zum Zweck des Haaropfers an den Toten, das bei den verschiedensten Völkern eine nicht unbedeutende Rolle gespielt hat. Bei den Israeliten kam freilich jene Sitte mehr und mehr in Verruf und wurde im Gesetz ausdrücklich verboten (vgl. zu 44 20). 19 Der ganze Unwert von Gold und Silber tritt erschreckend zu Tage, wenn es in Zeiten der Not nichts giebt, das man zum eigenen Unterhalt für sie einkaufen könnte, während doch die Not selber gerade dadurch veranlasst ist, dass man sich durch sie in allerlei Schuld hat verstricken lassen. Der mittlere Satz: von כַּסְפָּם bis יְהוָֹה, der in LXX (B) fehlt, ist Citat aus Zph 1 18 und erweist sich als solches als Glosse. Die elfte Strophe lautet demnach: *Ihr Silber werfen sie auf die Gassen* ‖ *Und ihr Gold gilt als Unflat;* ‖ *Ihre Gier sättigen sie nicht* ‖ *Und ihren Bauch füllen sie nicht damit* ‖. Worin die Schuld des durch Gold und Silber verführten Volkes besteht, besagt die zwölfte Strophe: *Denn ein Anstoss zur Verschuldung ward es ihnen* ‖ **20** *Und seine* (sc. des Goldes und des Silbers) *schmucke Pracht wandten sie* (l. mit LXX שָׂמוּהוּ) *zu Überhebung* ‖ *Und ihre greulichen Gottesbilder,* ‖ *Ihre Scheusale fertigten sie damit.* Die Strafe für solche Schuld: *Drum mach ich's* (Gold und Silber) *ihnen zu Unflat* ‖ **21** *Und geb's in fremder Hand zur Beute* ‖ *Und den Gottlosesten* (Cornill, Toy: עָרִיצֵי) *auf Erden* (s. zu v. 22) *zur Plünderung,* ‖ — als vierter Stichos ist וְחִלְּלוּהָ entschieden zu kurz. Es ist aber auch an dieser Stelle kaum erträglich, da das gleiche Verbum im folgenden Verse noch zweimal wiederkehrt. Und Gold und Silber (auf etwas Anderes kann das Suffix nicht gehen) sind, wie gerade die starke Betonung ihrer Vernichtung zeigt, für Hes. schon so sehr ein חֹל, ein Gemeines, das verhasste Charakteristicum einer verderblichen Kultur (vgl. Jes 2 7), dass man trotz der daraus verfertigten Bilder fragen darf, ob er darauf noch den Ausdruck חִלֵּל angewandt hätte. Darnach glaube ich das Wort streichen zu dürfen als vom Abschreiber fälschlich anticipiert und nehme als vierten Stichos der dreizehnten Strophe: **22**[a] *Und ich wende mein Angesicht von ihnen.* Worin sich dies kundgiebt, zeigt das Folgende, das uns zugleich darüber belehrt, inwiefern Hes. die Chaldäer die *Gottlosesten der Erde* nennen kann. Sie entweihen nämlich Jahwes Tempel — das ist sein wohlgeborgener Schatz (צְפוּנִי): so lange er stand, hatte Jahwe sein Angesicht gnädig auf das Volk gerichtet; bei seinem Zusammenbruch, musste er das Land verlassen; damit „wandte er sein Angesicht“ von Israel. Darin aber, dass sie diesen heiligen Tempel betraten, den es

gerade vor jeder Profanation zu schützen galt (vgl. Hes.'s Verfassungentwurf), liegt ihre besondere Gottlosigkeit vor allen andern Heiden. Auf die Stellung des Menschen zum Tempel zu Jerusalem kommt für Hes.'s Beurteilung Alles an: das ist auch der Gesichtspunkt, nach welchem der Dtnst. die Geschichte der Könige darstellt. Das beweist auf's Neue: Im Mittelpunkt von Hes.'s Gedankenwelt steht der Tempel und sein Kult. פְּרִיצִים hat, wie Cornill nachweist, LXX nicht gelesen; es mag als Variante zu לְרִשְׁעֵי הָאָרֶץ oder הַזָּרִים an falscher Stelle in den Text geraten sein. Ich nehme daher als ersten Stichos der vierzehnten Strophe: וְטִמְּאוּ צְפוּנִי וּבָאוּ בוֹ (וְטִמְּאוּ st. וְחִלְּלוּ nach LXX [vgl. Cornill]; אֶת, das ausser v. 4 resp. 8 überall fehlt, mag der Abschreiber eingefügt haben; בָּהּ = בה). Für den zweiten sind וְחִלְּלוּהָ und die beiden ersten Worte von **23** in Anspruch zu nehmen. Wenn aber nur diesen beiden ein vernünftiger Sinn abzugewinnen wäre! „Mache die Kette“ ist rein unverständlich. Denn dass es sich um eine zur Bindung der ins Exil Wandernden bestimmte Kette handle, wofür übrigens רַתּוֹק (vgl. I Reg 6 21 Jes 40 19) schwerlich gesagt werden könnte, ist nur eine Auskunft der grössten Not. LXX mit ihrem καὶ ποιήσουσι φυρμόν macht uns die Sache auch nicht leichter. Cornill vermutet: עָרֹה וּבָקוֹק, zwei inf. abs.: „rein ab und rein weg.“ Ich möchte vorschlagen יִנָּתֵק (וֶעֶדְיָה =) וְעֶדְיוֹ; also: *Sie verunreinigen mein Kleinod und betreten es* ‖ *Und entweihen es* (וְחִלְּלוּהָ = וחללוה), *dass sein Schmuck herausgerissen wird;* ‖ *Denn das Land ist voll Blut* (LXX blos עַמִּים, corrump. aus דָּמִים zur Sache s. zu 9 9 11 6 22 6) ‖ *Und die Stadt voll von Gewaltthat.* Falls מִשְׁפָּט ursprünglich wäre, wäre es zu verstehen wie Jer 51 9 vgl. Dtn 21 22 = Schuld. Grätz: מִשְׁפַּךְ דָּם, Blutvergiessen. **24** die fünfzehnte Strophe. רָעֵי גוֹיִם, wie v. 21 רִשְׁעֵי־הָאָרֶץ = *die bösesten Heiden.* Dass 24[a] in LXX fehlt, ist kein Grund, die erste Vershälfte zu beanstanden; der Ausfall erklärt sich immer leichter als eine Hinzufügung; und einen klaren Gedankenfortschritt darf man in diesem Capitel überhaupt nicht suchen. St. עַזִּים l. עֻזָּם, (LXX) *ihre stolze Pracht* (vgl. 24 21). Auffällig ist die Punktation מְקַדְשֵׁיהֶם (vgl. Ewald Lehrb. d. hebr. Spr. § 215 a). **25** *Bangigkeit* (vgl. zu v. 7, zur Betonung vgl. Stade Gr. § 308 a Anm. 2) *kommt,* ‖ *Und sie suchen Frieden und ist keiner,* ‖ **26** *Unfall kommt über Unfall* ‖ *Und Schreckenskunde giebt's über Schreckenskunde.* Die folgende (siebzehnte) Strophe führt aus, wie es mit der Autorität der geistigen Leiter des Volkes ein Ende hat. Als solche werden genannt 1) Propheten, 2) Priester, 3) Älteste, 4) Fürsten (vgl. Jer 18 18 4 9). Was dagegen **27** über den König gesagt ist, fehlt in LXX, und mit Recht; denn es ist „schwerlich ein Zufall, dass Hes. dem Zedekia, welcher hier mit הַמֶּלֶךְ gemeint sein müsste, niemals den Ehrentitel מֶלֶךְ zuerkennt, sondern ihn stets nur נָשִׂיא nennt“ (Cornill). Hinter מִנָּבִיא würde man, dem Parallelismus entsprechend, wieder etwa ein וְאַיִן erwarten. Dem Propheten eignet das „Gesicht“, die Vision, wie dem Priester die „Thora“ = Weisung, das Orakel. Letzteres ist besonders bemerkenswert. „Nicht sofern sie opfern, sondern sofern sie weisen, erscheinen hier die Priester als Grundpfeiler der geistigen Ordnung der Dinge, und zwar ist ihre Thora lebendige Kraft, die dem Anlass entspricht und nicht versagt (Wellhausen, Prol.[3] 414). „Älteste“ ist hier nicht Standesbezeichnung =

Vornehme (so Kautzsch) oder Geschlechtshäupter; vielmehr kommt es hier wirklich nur auf ihr Alter an; dank diesem und der damit verbundenen Erfahrung erholt man sich mit Vorliebe bei ihnen Rates. Der Ausdruck, dass der Fürst sich in Entsetzen kleidet, wird noch anschaulicher, wenn wir uns erinnern, dass der Hebräer in der Bestürzung thatsächlich zu der besondern Kleidung des Trauergurtes greift. Den geistigen Leitern steht gegenüber das gemeine Volk; das ist עַם הָאָרֶץ. Ihm ist die letzte (achtzehnte) Strophe gewidmet: *Und die Hände des armen Volks werden schreckensstarr.* ‖ *Nach ihrem Wandel* (l. nach LXX כְּדַרְכָּם) *will ich sie behandeln* (אוֹתָם st. אֹתָם vgl. 3 22 27) ‖ *Und nach ihren Rechten sie richten* ‖, *Dass sie erkennen, dass ich Jahwe bin* (vgl. zu v. 4). Zwischen den Zeilen lässt sich die aristokratische Gesinnung Hes.'s herauslesen, dem dies עַם־הָאָרֶץ ein „profanum vulgus" ist.

III. Dritter Abschnitt.

Jerusalems Schuld und Strafe
(Cap. 8—12).

I. Jerusalems Götzendienst (Cap. 8).

a) **Das „Eiferbild"** 1–6. 1 Statt des sechsten Monats liest LXX den fünften, und diese Lesart ist jedenfalls vorzuziehen; denn ihre eigene Entstehung aus der massoreth. lässt sich nicht erklären, wohl aber das Umgekehrte. Aus einer Kombination der Stellen 3 16 und 4 5 9 (massor. Lesart) nämlich ergiebt sich, dass 8 1 mindestens 397 Tage später fallen muss als das 1 2 genannte Datum. Das aber wollte sich bei der Lesart, die LXX noch vertritt, nicht geben (es fehlten nur einige Tage); so setzte man einen Monat zu. Mit Recht bemerkt Smend, dass umgekehrt von hier aus die Lesart des massor. Textes 4 5 9 verdächtig werde. Dass Hes. in seinem Hause Besuche empfangen darf, spricht für eine Freiheit der Bewegung, die für sich allein schon das alte Gerede von einer babylonischen „Gefangenschaft" hätte verhüten sollen. זְקֵנִים hat hier einen andern Sinn als eben 7 26: „Die Freiheit, die man den Exulanten liess, gestattete ihnen, sich in Babylonien anzusiedeln, wie sie wollten; da war es das Natürlichste, dass die einzelnen Familien und Geschlechter zusammenhielten. Demnach ist es doch wohl wahrscheinlich, dass die ‚Ältesten' in den vier Hesekielstellen (sc. 8 1 14 1 20 1 3) Geschlechtshäupter sind" (O. Seesemann, die Ältesten im AT. 1895, 53). Jedenfalls ist nicht der mindeste Grund vorhanden, die Nennung dieser Ältesten blos zur schriftstellerischen Einkleidung zu rechnen (Kuenen). Sonderbar ist der Ausdruck, dass Jahwes Hand auf den Propheten „fällt"; sonst „fällt" auf ihn der Geist (11 5). Vielleicht dass nach LXX hier einfach וַתְּהִי zu lesen ist. Zur Sache vgl. zu 1 3. Wie sehr Hes. den Ausdruck nur bildlich versteht, zeigt v. 3. 2 Hinter כְּמַרְאֵה־ ist unbedingt אִישׁ zu lesen (LXX vgl. 1 26). מִמַּרְאֵה vor מָתְנָיו ist entweder beide Male zu lesen (1 27; Toy) oder beide Male wegzulassen (LXX Cornill).

Zur Auslegung s. zu 1 27. זֹהַר, blos noch Dan 12 3: *Licht, Glanz.* Zu חַשְׁמַלָּה vgl. Stade Gr. § 308a A. 2. und oben zu 1 4. 3 Wie Hes. eben wieder mit der bekannten scheuen Zurückhaltung (vgl. 1 5 26 f.) die Gottesgestalt beschrieben hat, so nennt er nur „etwas wie eine Hand" (תַּבְנִית), was ihn an der Locke erfasst; „omnis determinatio est negatio". Aber es thäte dem Gedanken der göttlichen Majestät schon Abbruch, wenn das ihn durch die Luft trüge; so substituiert er ihm sofort die רוּחַ (vgl. zu 1 12). Der Vorgang selbst ist, wie er ausdrücklich sagt, ein visionärer. Zu מַרְאוֹת אֱלֹהִים vgl. zu 1 3. Das Bewusstsein des Propheten trennt sich vom Körper, der an Ort und Stelle liegen bleibt. „Wohl in allen Ländern des Altertums, aber auch heute noch mancherorts (Finnland z. B.) versetzen sich die Psychiker, um aus der Ferne Nachricht zu holen, in eine mehr oder weniger schwere Katalepse, während deren nach ihrer Meinung ihre „Seele" den Körper verlässt und sich nach dem gewünschten Orte begiebt, dort beobachtet, was beobachtet werden soll, und unter Umständen sogar sichtbar wird" (Duhm, Komm. zu Jes 21 6). Gebracht wird er nach Jerusalem, und zwar *an den Eingang des Thores des innern Vorhofes* (פְּנִימִית sc. חָצֵר wie 42 4, falls hier nicht הַשַּׁעַר הַפְּנִימִי zu lesen ist), *das nordwärts gerichtet ist.* Was der innere Vorhof des alten Tempels war, darüber orientiert Fig. 71 in Benzingers Archäol. (bei Nowack I Fig. 35); vermutlich hatte er ausser diesem nördlichen Thore noch ein östliches in den äussern, den „grossen" Vorhof (I Reg 7 12), während das südliche wohl nur den Zugang des Königs vom Palaste her vermittelte. Da jedes Thor zwei Eingänge hat, erhebt sich die Frage, welcher gemeint sei; die Entscheidung s. v. 7. Die mangelhafte Ortsbezeichnung hier und v. 7 14 erklärt sich vielleicht am Besten daraus, dass Hes. als ehemaliger Priester im Tempel so sehr zu Hause war, dass ihm eine ausführlichere überflüssig schien. Die Notiz, dass dort das Eiferbild stand, ist vgl. mit v. 5 schriftstellerisch so ungeschickt, dass man darin am Liebsten eine Glosse sähe, wenn sie gleich hier allgemein überliefert ist (die Worte fehlen dafür freilich v. 5 in LXX). Das Bedenken Cornills gegen מוֹשַׁב = *Standort* liesse sich allerdings durch eine leichte Korrektur aus dem Wege schaffen: אֲשֶׁר שָׂם מְנַשֶּׁה ס״, *woselbst Manasse das Eiferbild aufgestellt hatte* (vgl. II Chr 33 7 und zu אֲשֶׁר = wo z. B. Num 20 13 Dtn 8 15). הַמַּקְנֶה, Part. Hiph. von קָנָא wäre nach der Weise der ל״ה gebildet (vgl. Stade Gr. § 143e A. 1); es scheint selbst nur הַקִּנְאָה glossieren zu sollen. Eiferbild heisst nämlich das verpönte Kultobjekt, sofern es Jahwes Eifersucht erregt. Es ist also wohl einem andern Gotte geweiht; ob der Aschera (resp. Astarte)? Das ihr errichtete Bild (II Reg 21 7) wenigstens nennt der Chronist (II Chr 33 7 15) סֶמֶל. Genaueres können wir nicht wissen, da das Wort blos noch Dtn 4 16 vorkommt (vgl. auch Corp. Inscript. Sem. Bd. I 88 3 7). Gunkels (Schöpf. und Chaos 141) Erklärung: Schilfgestalt (סֶמֶל־הַקָּנֶה) entspringt nur seinem Bemühen, überall das „Chaostier" aufzuspüren. 4 Da der Prophet sich auf die 3 23 erzählte Vision bezieht, erledigt sich für uns die Frage, was hier unter dem כְּבוֹד י״ zu verstehen sei, durch einen Hinweis auf unsere Erklärung jener Stelle. שָׁם ist wahrscheinlich in etwas weiterm Sinne zu fassen, d. h. es braucht nicht gerade die Stelle verstanden zu sein, an der Hes. sich befindet. Die Gegenwart der göttlichen

Herrlichkeit lässt den gleich folgenden Vorwurf des Götzendienstes noch um so gravierender erscheinen. 5 Zuerst erhebt sich die Frage, welches das „Altarthor“ ist. Die Bezeichnung hat an sich etwas Auffälliges; denn zum Altar führen sämtliche Thore und die nächstliegende Annahme ist, dass er von Nord-, Ost- und Südthor gleich weit entfernt gewesen sei; er ist es wenigstens in Hes.'s eigenem Tempel. Allgemein sagt man, es handle sich um das v. 3 genannte Nordthor, und es kann auch kein anderes sein. שַׁעַר הַמִּזְרָח (LXX) = Ostthor ist unmöglich. Aber nun erzählt kein ordentlicher Schriftsteller so, dass er einen schon genannten Ort (vgl. v. 3) wie etwas völlig neues plötzlich mit einem neuen Namen einführt. Ich möchte daher vorschlagen zu punktieren לַשַּׁעַר und מִזְבַּח zu lesen: *und siehe nördlich von dem* (v. 3 genannten) *Thore war der Altar des Eiferbildes.* Dass auch ausserhalb des innern Vorhofes Altäre standen, lehrt deutlich Jer 11 13, es habe so viele Altäre als Strassen in Jerusalem gegeben, und dass ein fremdes Götzenbild seinen eigenen Altar hat, ist gewiss nichts Absonderliches. Nach den beiden letzten Worten des Verses hätte das Eiferbild freilich am Thoreingang gestanden; das verträgt sich aber schwer mit מִצָּפוֹן לַשַּׁעַר: was nördlich von einem Thore liegt, liegt nicht im Thore. הַזֶּה hat nur Sinn, wenn der Schluss von v. 3 ächt ist. Da LXX beide Worte nicht gelesen hat, wird man sie streichen dürfen als eingesetzt um v. 5 mit dem falschen Zusatz v. 3 auszugleichen (Cornill). Sind wir durch בַּבִּיאָה nicht mehr gebunden, so ist am ehesten anzunehmen, dieser Altar habe im äussern (grossen) Vorhofe gestanden. Und davon her fiele ein neues Licht auf den Vorwurf, der 6 gegen die Jerusalemer erhoben wird. Was sie nämlich (zu מָה הֵם = מֵהֶם Ḳerē vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 37 c) Greuliches thun, ist, dass sie sich mit ihrem Dienst an jenem Altar vom Heiligtum Jahwes entfernen (zur fem. Inf.-bildung von רָחֳקָה [l. rochᵒḳah] vgl. Stade Gr. § 619 g). Für das Subjekt zu לְרָחֳקָה halte ich nämlich nicht mit den meisten neuern Auslegern Jahwe sondern das „Haus Israel“ (hier Bezeichnung für die Judäer, wenn es nicht falsche Glosse ist, vgl. LXX). Jahwe zum Subjekt zu machen, ist grammatisch ausserordentlich hart, und der Hinweis Ewalds (Gramm. 304 a, vgl. Smend z. St.) auf Jer 27 10 15 ist nichtssagend, da LXX 27 (34) 15 das entscheidende Suffix gerade nicht gelesen hat. Ist unsere Auffassung richtig, dann haben wir schon hier den Beweis (vgl. zu v. 16), dass bis zu Hes.'s Zeit Laien den inneren Vorhof betreten durften; denn anders könnte ihnen, wenn sie sich durch einen fremden Cult im äussern Vorhofe aufhalten lassen, nicht vorgeworfen werden, dass sie sich von Jahwes Heiligtum entfernten. Toy will freilich לְרַחֲקֵנִי emendieren, „mich zu vertreiben“.

Schon die Schilderung dieses ersten Götzendienstes stellt uns vor die wichtige Frage: Giebt Hes. damit wirklich Zustände wieder, die der Zeit seiner Vision, d. h. dem sechsten Jahre Zedekias angehören, oder fasst er in ein Bild zusammen, was in der Vergangenheit geschah? Für das Letztere kann man nämlich geltend machen, dass, wenn das „Eiferbild“ wirklich das von Manasse errichtete Bild der Aschera war, Josia es beseitigte (II Reg 23 6). Diese Identität ist aber einmal fraglich, und sodann hindert nichts anzunehmen, dass es von reaktionärer Seite wieder neu aufgerichtet worden sei. Kuenen, welcher meint, der geschilderte Götzendienst gehöre der Vergangenheit an, beruft sich (hist.-krit. Einl. II § 61 6) 1) auf Jeremias Schweigen, 2) auf das sonstige Schweigen unserer

Quellen ausser II Chr 36 14, 3) darauf, dass v. 17 auf die v. 5–16 geschilderten Greuel als bereits vergangene zurückblicke. Keiner dieser Gründe scheint mir stichhaltig. Vgl. zu v. 17. Was Jeremia betrifft, so haben wir gerade 11 13 für unsere gegenteilige Auffassung angeführt, und der Ausdruck אֱלֹהִים אֲחֵרִים findet sich nicht weniger als 17 mal in seinem Buch (ebenso oft wie in Dtn); vergl. nam. auch Jer 32 34. Andere zeitgenössische Quellen besitzen wir übrigens kaum (doch vgl. II Reg 24 19). Dagegen möchten wir gerade dieses achte Kapitel Hes.'s in Anspruch nehmen als Hauptquelle dafür, dass der unter Manasse wuchernde Synkretismus auch noch unter Zedekia geblüht habe. Es ist wenigstens zuzugeben, dass man bei unbefangener Lektüre desselben nicht den Eindruck gewinnt, als rede Hes. von vergangener Zeit. Oder aber es ist doch wohl ein mehr prinzipieller Grund, der mitspricht: Man zweifelt daran, dass auf dem Wege der Vision Zustände der räumlichen Ferne in Erfahrung gebracht werden können. Dem gegenüber sind freilich theoretische Erörterungen aussichtslos.

b) **Mysterienkult 7–13.** 7 Die Angabe des Ortes, wohin Jahwe den Propheten bringt, ist wieder recht unbestimmt. Ist unter חָצֵר der innere oder äussere Vorhof verstanden? Ist es der innere, so hat Hes. bisher im äussern Eingang des v. 3 genannten Nordthores gestanden; ist es der äussere, so war er im innern Eingang desselben. Dies Letztere (חָצֵר = d. äussere Vorhof) scheint uns das Richtige zu sein, da Hes. sonst den innern Vorhof ausdrücklich als solchen bezeichnet. Und zwar handelt es sich höchstwahrscheinlich um den Ort, wo man das v. 3 genannte Thor verlässt, um in den äussern Vorhof zu treten. Hes. ist also durch den Thorweg hindurch gebracht worden. Am bezeichneten Orte findet sich der Eingang in ein grösseres Gemach, wie ein solches Hes. für seinen Tempel in Aussicht nimmt (40 44); aber vermutlich ist es ein geheimer Eingang, um den es sich hier handelt, und es braucht 8 eine besondere Manipulation (חָתַר, eigentlich: durchbrechen), um ihn zu erschliessen. Seine Stelle bezeichnet eine, wohl nur kleine, Wandöffnung, durch die es den Eingeweihten möglich wird, seine Öffnung zu bewerkstelligen. So verstanden bedarf es keiner Abzüge des überlieferten hebr. Textes. Wenn 7ᵇ in LXX fehlt, so begreift sich, gerade weil auf den ersten Blick dieser Halbvers das Folgende vorwegzunehmen scheint, seine Weglassung weit besser als eine nachträgliche Hinzufügung. Geradezu eine Gewaltsamkeit aber ist es, wenn Cornill v. 8 streichen will, weil nicht abzusehen sei, warum gerade das Räuchern mit solcher Heimlichkeit betrieben worden sein soll. Im Gegenteil, eben diese „Heimlichkeit" kann uns auf die richtige Spur bringen: Es handelt sich, glauben wir mit einiger Sicherheit sagen zu dürfen, im Folgenden um ägyptischen Mysteriendienst (vgl. Jes 10 4 nach der Punktation בֵּלְתִּי und אסיר und s. Duhm z. St.). Nach Ägypten weist wenigstens das Gewürm und das Vieh 10, das rings auf die Wände eingegraben ist, und dem man Räucherung darbringt. Nun spricht freilich LXX gerade nicht von Gewürm und Vieh, sondern liest blos כָּל־שִׁקְּצִים, und Cornill meint, das Ausgelassene sei Glosse nach Dtn 4 17 18. Aber das wäre leichter anzunehmen, wenn an jener Dtnstelle selbst auch שִׁקְּצִים stünde. Es liegt aber viel näher die Vermutung, dass LXX die Worte absichtlich ausgelassen habe aus Rücksicht auf ihre ägyptische Umgebung, in der sie schrieb, um nicht sagen zu müssen, jene Tiere seien שִׁקּוּץ und גִּלּוּלִים ein Greuel (vgl. entsprechende Beispiele in m. cit. Buche 262); ging ja doch z. B. Artapanus so weit, dass er Mose selbst die Ägypter den Ibis- und

den Apiskult lehren liess! Aufnahme fanden solche fremden Kulte sehr leicht infolge politischer Verbindungen (vgl. a. a. O. 17f.), und nun bezeugt gerade Hes. (17 15), dass die Ägypterfreundschaft (Jer 2 18 36) unter Zedekia zu einem förmlichen Bunde führte. Gunkel (a. a. O. 141) denkt dagegen an babylonischen Götzendienst; aber er muss nicht babylonisch sein, weil die folgenden Kulte wahrscheinlich babylonisch sind, und der Hinweis auf 23 14 beweist nichts. **11** Die Anhänger dieses Kultes sind siebzig von den זְקֵנִים des Hauses Israels. Diese זְקֵנִים tragen hier sicher ihren Namen nicht von ihrem Alter (vgl. 7 26). „Ohne Frage ist hier die Bedeutung ‚Vornehme‘ nicht nur ausreichend sondern auch zutreffender als Geschlechtshäupter (vgl. zu v. 1): denn es ist nicht abzusehen, warum gerade nur die Geschlechtshäupter, 70 an der Zahl, sich zu ihrem götzendienerischen Treiben zusammengefunden haben sollten .... man könnte hier vielleicht am Besten von Aristokraten reden; Geburt und Stellung mögen jene Leute zusammengebracht haben“ (Seesemann, a. a. O. 49 f.). Unter „Vornehmen“ und „Aristokraten“ lässt sich dieser Mysterienkult auch am ehesten erwarten, wenn wir ihn mit Recht auf politische Verbindungen zurückgeführt haben. Wenn der Mystagog Jaasanja (beachte die Zusammensetzung seines Namens mit יָהּ!) Sohn des öfter genannten Saphan, des Kanzlers Josias, gewesen ist, so hat er stark aus der Art geschlagen (vgl. auch Jer 39 14), und es liesse sich, wenn Hes. vielleicht mehrere Beispiele dieser Art unter den Augen hatte, noch leichter begreifen, wie er zu Aussagen wie 18 20 gekommen ist. LXX hat hinter שָׁפָן kein עֹמֵד, dagegen עֹמְדִים als עֹמֵד gelesen; der massor. Text will ausdrücken, dass Jaasanja mitten unter den 70 gestanden habe, welche selber alle vor den in v. 10 beschriebenen Bildern standen. Das in LXX fehlende עֲנַן ist vielleicht blos Glosse zum seltenen עָתָר, *Duft*. קְטֹרֶת, in der vorexilischen Sprache (Jes 1 13 Dtn 33 10) = das Aufgehenlassen des Opfers in Feuer, der Feuerbrand, lässt sich, so viel wir sehen, (vgl. Wellhausen, Prol. [3]67), hier zum ersten Male in der Bedeutung Räucherwerk bezw. Rauchopfer nachweisen, die es in P ständig hat. Den Weihrauch nennt zuerst Jeremia und zwar als etwas aus der Fremde Eingeführtes (Jer 6 20). Nun spielten gerade im ägypt. Kultus die Räucherungen eine wichtige Rolle. **12** Grosse Schwierigkeit bereiten die Worte אִישׁ בְּחַדְרֵי־מַשְׂכִּיתוֹ, ein jeder in seiner Bilderkammer. Hatte denn ein jeder der 70 Genannten seine eigene Zelle, in der er seinen Kult verrichtete? Aber wie hätte sie dann Hes. zusammen sehen können? Keil verfällt auf den ganz unglücklichen Gedanken, die Vereinigung der 70 in einer Kammer gehöre, weil dazu im Tempel doch keine gross genug gewesen wäre, nur „zur visionären Form der Veranschaulichung dessen, was die Ältesten des Volks im ganzen Lande heimlich trieben!“ Hitzig, Cornill, Kautzsch streichen die ärgerlichen Worte; aber sie streichen, während sie allgemein überliefert sind, und dagegen, wie z. B. Kautzsch, das in LXX fehlende בַּחֹשֶׁךְ im Texte belassen, mag wohl bequem sein, ist aber nicht gerade methodisch. Ich möchte vorschlagen zu lesen: אִישׁ בֹּחֵר בְּמַשְׂכִּיתוֹ, *ein jeder sein* (d. h. das ihm zusagende) *Gebilde sich auslesend* — natürlich um ihm zu räuchern. בָּחַר בְּ ist nämlich geradezu term. techn. für den selbsterwählten falschen Gottesdienst (vgl. z. B. Jdc 10 14 Jes 65 12

66 3). בַּחֹשֶׁךְ halte ich für ursprünglich, schon weil es die Textkorruption בְּחַדְרֵי erklärt, womit sich ja von selbst die Vorstellung des Dunkeln verbindet. Ist aber בַּחֹשֶׁךְ ursprünglich, dann liefert es den stärksten Beweis für unsere Annahme, dass es sich hier um Mysteriendienst handle. Beachtenswert ist die Ausrede der Anhänger dieses fremden Kultes; Leute ihrer Art kommen ja im AT selten zu Worte; aber gerade ein Wort wie das hier überlieferte: „*Jahwe hat das Land verlassen*" mag sie uns in ihrem relativen Rechte verstehen lassen. Es war wohl eine gemeine Redensart geworden seit 597, vgl. 9 9; denn wie hätte es Jahwe anders zugeben können, dass die obern 10000 seines geliebten Volkes weggeführt wurden? vielleicht dass sie auch mit dem Verschwinden der Bundeslade zusammenhing (vgl. Smend z. St.). Man suchte in dieser elenden Lage nach Göttern und ihrer Hülfe, wo man sie nur glaubte finden zu können. Dagegen werden die gehässigen Worte der Entschuldigungsrede der Betreffenden: *Jahwe siehet uns nicht* ihnen vielleicht nur von Hes. in den Mund gelegt.

c) **Tammuskult** v. 14 f. **14** בֵּית־יְהוָה ist hier in weiterm Sinne zu nehmen, nicht ausschliesslich das Tempelhaus, sondern den ganzen Tempelbezirk mit beiden Vorhöfen bezeichnend. Darnach ist das Thor des Jahwehauses, wohin Hes. jetzt gebracht wird, offenbar das äussere Nordthor und der Thoreingang vermutlich der innere. Dort sitzen „die Frauen", als ob sie uns schon bekannt wären. Aber es kann ja in der That nicht zweifelhaft sein, welcher Art sie sind, nachdem gesagt ist, wie die Männer es treiben. Sie gehen, wie gar nicht anders zu erwarten steht, ihrem Gotte nach. Als solcher wird Tammus genannt. Dieser Kult weist wohl auf babylonischen Einfluss hin. „Tammus ist ohne Zweifel identisch mit dem in der Höllenfahrt der Istar erwähnten Du-û-zu oder Du-mu-zu, ein nichtsemitischer Name, welcher Sohn des Lebens bedeutet. Er ist ursprünglich der Gott der Frühlingsvegetation, welche in seinem Monat Tammûz-Duuzu, d. i. Mitte Juni-Juli, hinstirbt und verschwindet. Dem entsprechend steigt Tammus hinab in die Unterwelt und wird auch speciell als Gott der Unterwelt gedacht. Im Monat Tammus brachte man dem Gotte Trankopfer dar und veranstaltete mit Hilfe von Klagemännern und Klageweibern eine Totenklage" (Nowack Arch. II § 114 S. 310). Die schon bei Hieronymus sich findende Zusammenstellung mit Adonis liegt auf der Hand. Vgl. die Realwörterbücher, Baudissin Studien z. sem. Rel. Gesch. 1, 35 300 f., ZDMG XVII 397 ff., Jensen Kosmologie der Babyl. 197 225 227 480 497, Jeremias Höllenfahrt der Istar 23.

d) **Der Sonnenkultus.** **16** Im Gegensatz zu בֵּית יְהוָה (v. 14) bezeichnet הֵיכַל־יְהוָה den Tempel im engern Sinne, d. h. das Tempelhaus. Vor diesem (פֶּתַח in weiterer Bedeutung, nicht strikt der Eingang, vgl. Jer 19 2), zwischen der Vorhalle und dem Brandopferaltar, also an geweihtester Stätte, stehen die Sonnenanbeter (l. מִשְׁתַּחֲוִים); und das Schlimmste ist, dass sie gegen Osten gewendet, dem Allerheiligsten den Rücken zuwenden müssen. Schon das כְּ in כְּעֶשְׂרִים וח' (LXX: zwanzig) hätte davon abhalten sollen, in den 25 die Vorsteher der 24 Priesterklassen mit dem Hohenpriester an der Spitze zu sehen (so wohl schon der Chronist II 36 14). Es ist nicht einmal sicher, dass die 25 Priester gewesen seien; im Gegenteil, der Ausdruck זְקֵנִים 9 6, wenn ursprünglich (s. z. St.),

scheint eher dagegen zu sprechen. Wir hätten hier dann (vgl. zu v. 6) einen positiven Beweis, dass in der vorexilischen Zeit im Gegensatz zu später und zu Hes.'s eigenem Verfassungsentwurf der innere Vorhof auch Laien offen stand. Auch der Sonnenkult kann auf babyl. Einfluss zurückgehen, wenn er nicht schon mit dem Baalskult zusammenhängt (vgl. Nowack l. c. II § 114 S. 302). Wenn es übrigens richtig ist, dass Hes. hier nicht den falschen Gottesdienst der Vergangenheit im Auge hat, so ist gerade diese Notiz über den Sonnenkult dafür beweisend, wie mächtig der Rückschlag war, der auf Josias Reform erfolgte (vgl. II Reg 23 5 11).

e) **Der Gipfel des Götzendienstes 17 f.** Doch ist es Juda mit den Greueln, die sie im Heiligtume verüben, nicht genug (zu הֲנָקֵל vgl. Stade Gr. § 397 bβ), — das ganze Land erfüllen sie mit Frevel und reizen Gott. Wie? Siehe, den Reiserbüschel halten sie an ihre Nase — so übersetzt man gewöhnlich die letzten Worte von v. 17, und man sagt zur Erklärung, z. B. Smend nach Spiegels Eran. Altertümern III 571, dass es bei den persischen Sonnenanbetern Sitte gewesen sei, den bareçma-Büschel an die Nase zu halten, d. h. einen Dattel-, Granaten- oder Tamariskenzweig, vermutlich um so nicht das Heilige mit dem unreinen Atem zu verunreinigen. Trotz allem Bestechlichen, das dieser Erklärung eignet, ist die Frage nicht zu unterdrücken, ob denn der erwähnte Brauch, der innerhalb der Sünde des Sonnenkultes doch nur ein Detail ist, wirklich vom Propheten für so schrecklich angesehen worden wäre, dass er die Sünde des Sonnenkultes daneben als etwas weniger Wesentliches taxiert hätte. Das ist so wenig wahrscheinlich, dass man bei näherm Zusehen durchaus veranlasst wird, nach einer andern Erklärung zu suchen. Als solche ist vielleicht die massoreth. Tradition nicht abzuweisen, welche אַפָּם als Tikkun sopherim (correctio scribarum) für אַפִּי ansieht. Es wäre dann זְמוֹרָה das männliche Glied (Ges.-Buhl s. v. vgl. Levy nhb. Wb. 1 544), und gemeint wäre ein unzüchtiger Kultus wie der Jes 57 8 gebrandmarkte (vgl. Duhm z. St.). Nach Jes 57 8 würde es sich um einen häuslichen Kult handeln, und das würde hier sehr gut passen, wo es heisst, dass man so weit gehe, das ganze Land (im Gegensatz zum Heiligtum = פֹּה) zu entweihen. Man ist dann auch der Gewaltsamkeit enthoben, den Satz כִּי מָלְאוּ־חָמָס als „falsche Glosse" zu streichen (Gunkel a. a. O. 142). Dass es sich in der That um einen unzüchtigen Kult handle, dafür scheint uns auch die Verbindung mit 18 zu sprechen: „*So will auch ich handeln in heisser Glut*", spricht Jahwe; man denke nur an die Bedeutung des Stammwortes von חֵמָה: יָחַם Gen 30 38 f. 18^b stösst sich mit 9 1 in so unangenehmer Weise, dass LXX mit der Weglassung dieses Halbverses wohl Recht haben dürfte (vgl. auch die textkr. Anm. bei Kautzsch).

2. Jerusalems Bestrafung Cap. 9—12.

a) **Tötung seiner Bewohner Cap. 9.** 1 Es verbindet sich mit der Vision die Audition: der Prophet hört den Ruf Gottes so laut, wie es der Furchtbarkeit der Situation angemessen ist. Die Worte קָרְבוּ פְּקֻדּוֹת הָעִיר sind verschiedener Deutung fähig. קָרְבוּ kann ebenso gut Perf. Kal als Impera. Pi. sein und als letzterer kann es wieder transitiv oder intransitiv stehen (vgl. 36 8). פְּקֻדּוֹת

kann sachliche Bedeutung haben (Heimsuchungen) oder persönliche (verordnete Mannschaft). Für die imperativische Fassung spräche, dass auch sonst Gottes Befehle mitgeteilt werden, ehe das von ihm herbeigeführte Geschehen berichtet wird. Dagegen könnte sprechen, dass der, an den Gottes Ruf hier ergeht, der Prophet selber ist; doch vgl. zu v. 5. Die älteste Übersetzung, LXX, hat die perfektische Fassung: es nahen sich die Heimsuchungen der Stadt. Aber dann steht das folgende וְאִישׁ gänzlich in der Luft, und man begreift, dass CORNILL (auch KAUTZSCH) es mit den folgenden Worten (l. מַשְׁחִיתוֹ) als Ableger von v. 2 streichen will. Aber diese Worte sind allgemein überliefert. Wenn wir sie beibehalten wollen, sehe ich kein anderes Mittel als פְּקֻדּוֹת doch persönlich zu nehmen = die, welche die Stadt heimsuchen; und das zieht schliesslich die imperativische Fassung nach sich: *kommt herbei, ihr Schergen der Stadt*. Wer sind diese Schergen? Darauf giebt **2** Antwort. Es sind sieben „Männer“, von denen einer eine hervorragende Stellung unter ihnen einnimmt. Natürlich sind es Engel.

Schon der מַלְאַךְ יְהוָה, die irdische Erscheinungsform Jahwes und seine Vertretung bei dem Volke, hatte menschliche Gestalt (vgl. Jdc 13 6 10 f.). Beim Elohisten tritt an Stelle des Einen schon die Mehrheit (Gen 28 12 32 2). Die Siebenzahl findet sich zum ersten Male hier; bekanntlich ist sie eine besonders bedeutsame. Später giebt es sieben Erzengel (Tob 12 15 vgl. Apk Joh 4 5 8 2); jeder hat seinen eigenen Namen und seine besondere Funktion, wie denn eine Unterscheidung der Funktionen schon hier angedeutet ist. So ist denn unsere Stelle für die Geschichte der Engellehre wichtig. Ihre ganze Ausbildung aber steht in innerm Zusammenhang mit der Steigerung der Transcendenz Gottes. Je weniger der Einzelne nahe und unmittelbar mit Gott selber verkehrt, um so grösser wird die Rolle, welche die Mittelwesen spielen. „Ähnlich mehren sich im orientalischen Staat die Beamten, je mehr der Herrscher den Unterthanen seine Macht und seinen Abstand gegen die gewöhnlichen Menschen durch möglichst grosse Entfernung und einsame Abgeschlossenheit von dem Volk fühlbar machen will“ (DUHM Theol. d. Proph. 260).

Was den siebenten auszeichnet, ist sein Kleid, die Linnen, womit auch später (Dan 10 5 12 6 f.) hohe himmlische Wesen bekleidet sind; sonst ist es der priesterliche Kleidungsstoff (vgl. zu 44 17–19); und während die sechs hammerartige Waffen tragen, hat er im Gürtel ein Schreibzeug, das er zum Zeichnen der Frommen in der Stadt braucht (v. 4); der Gedanke an das Lebensbuch (SMEND) spielt hier schwerlich mit. Noch heute trägt man im Orient das Schreibzeug im Gürtel mit sich (vgl. BENZINGER, Archäol. § 40 2). Das „obere“ Nordthor, von welchem her die Männer kommen, ist wahrscheinlich das innere, d. h. identisch mit dem 8 3 5 genannten; denn es wird im alten Tempel nicht anders als in demjenigen Hes.'s gewesen sein, wonach der innere Vorhof höher lag als der äussere. Von Norden kommen die Engel, nicht weil Jahwe selber vom Norden gekommen wäre (vgl. zu 1 4), sondern wohl um anzudeuten, dass das Unglück, das sie bringen, von Norden her kommt. Der eherne Altar, an dessen Seite sie sich begeben, ist nicht der (8 16 wohl gemeinte) Brandopferaltar, der mitten vor dem Tempelhaus stand und den erst Ahas an Stelle des alten setzen liess, sondern eben dieser alte, salomonische, den derselbe König auf die Nordseite des neuen rücken liess (II Reg 16 14; umgekehrt W. R. SMITH Lectures[2] 486). **3** „Und die Herrlichkeit des Gottes Israels hatte sich vom

Kerub, auf dem sie gewesen war, zur Tempelschwelle hin erhoben". Daneben muss man 10 4 stellen: „die Herrlichkeit Jahwes aber erhob sich vom Kerub zur Tempelschwelle hin". Da zwischen hinein nichts gesagt ist, dass Jahwe seine Stellung verändert hätte, dazu auch nicht die mindeste Veranlassung sich bietet und es sich überdies für die göttliche Majestät schlecht schicken würde, ihre Lage in so kurzen Zwischenräumen wiederholt zu wechseln, so ist notwendig eine von beiden Stellen unrichtig. Cornill will 10 4 emendieren; aber das wird dort durch den Zusammenhang entschieden verboten (s. z. St.). Darnach scheint mir eine Änderung unserer Stelle unbedingt gefordert. Ich möchte in möglichster Anlehnung an den überlieferten Konsonantentext vorschlagen: וּכְ׳ אֱ׳ יְ׳ עַל־מַעֲלֵה דָרוֹם אֲשֶׁר הָיָה עֹלֶה אֶל־מִפְתַּן וגו *und die Herrlichkeit Jahwes befand sich auf dem südlichen Aufstieg, der zur Tempelschwelle hinaufführte* (עָלָה von einem Weg z. B. Jdc 20 31; zur Konstruktion vgl. z. B. Gen 1 6). Dass der göttliche Thronwagen wirklich südlich vom Tempelhause stand, sagt 10 3 ausdrücklich, und דָּרוֹם = Süden ist gerade in Hes.'s Tempelbeschreibung häufig. Dass es aber auch auf der Süd-, nicht blos der Ostseite einen מַעֲלָה (vgl. 40 31) gegeben habe, um zur Tempelschwelle emporzusteigen, hat durchaus nichts gegen sich. Hat sich der schon durch I Reg 6 8 notwendig gemachte südliche Aufstieg vielleicht der ganzen Südseite entlang gezogen? Es genügte vielleicht eine einzige Alteration des obigen Textes, um zu veranlassen, dass er dem graphisch verwandten 10 4 angeglichen wurde. Nach dieser Auffassung bezeichnet der כָּבוֹד hier die herrliche Gotteserscheinung im weitern Sinne (vgl. zu 3 23). 4 Das Zeichen (תָּו), welches der Engel auf die Stirn derer machen soll, die über die genannten Greuel „klagen und zagen" (אָנַח וְאָנַק), soll die Betreffenden natürlich vor dem blutigen Handwerk der Würgengel schützen (vgl. Ex 12 23). Diese Zeichen sind ursprünglich Stammzeichen, vielleicht Totemzeichen, zugleich die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Kulte aussprechend; wer es trägt, wird daran als Stamm- (resp. Kult-) genosse von den Stamm- (resp. Kult-) genossen erkannt und ist als solcher unverletzlich (vgl. Gen 4 15 und W. R. Smith Kinship and Marriage in Early Arabia 1885, 215; Stade ZATW. XIV 250—318, bes. 301). Hier ist der Ursprung des Ausdruckes zu suchen, dass die Erwählten „versiegelt" werden (Apk Joh 7 3 14 1). Später wurde z. B. von Origenes, Cyprian und Hieronymus die christliche Sitte des Kreuzschlagens aus unserer Stelle begründet. Vgl. das unechte Hippolytfragment z. St. (die griechischen christl. Schriftsteller I Hippolyt I 2 p. 194): „Die Beschneidung genügte nicht, sondern nunmehr hat er die Beschneidung für ungültig erklärt, und statt ihrer das Kreuzeszeichen eingeführt". Doch scheint תָּו ursprünglich das Zeichen überhaupt zu bedeuten, nur dass freilich das gewöhnlichste Zeichen von jeher offenbar das Kreuz war. Wohl zu beachten ist, dass Hes. der Gedanke unmöglich ist, es könnten Unschuldige mit den Schuldigen umkommen: ein jeder stirbt um seiner eigenen Sünde willen (3 19). 5 Auffällig ist בְּאָזְנַי, was fast allgemein ungenau übersetzt wird: *vor* statt *in meinen Ohren*. Jahwe erteilt den Befehl so, dass Hes. ihn im eigenen Ohr gesprochen hört; es ist der Zustand der Audition, da man Worte hört, die Andere nicht hören, vgl. I Kor 2 9. St. עַל l. mit Ḳerē אֶל.

6 תַּהַרְגוּ לְמַשְׁחִית *schlagt tödlich drein zum Verderben* ist ein pleonastischer Ausdruck; aber so redet man im Zorne, die Worte häufend und, klarer Überlegung ohnmächtig, die Ausdrücke abschwächend. Wenn die Würgengel am Heiligtum beginnen sollen, so heisst das, dass sie auf der Stelle anzufangen haben, wo sie stehen: so wenig erleidet das Gericht mehr einen Verzug; und namentlich: so unbarmherzig ergeht es, dass nicht einmal des heiligen Ortes, wo man sonst vor dem Blutbade sichern Schutz zu suchen pflegt, geschont wird. Zuerst büssen die 8 16 Genannten, die vor dem Tempelhaus stehen (בַּיִת hier im engern Sinne). Neu ist, dass sie זְקֵנִים genannt werden; doch ist es störend, dass das Wort hier in übertragenem Sinne steht im Gegensatz zu זָקֵן im eigentlichen zu Anfang des Verses. Es ist vielleicht richtig, wenn es Cornill, übrigens auf Gründe der Überlieferung sich stützend, als Glosse streicht, die fälschlich aus 8 11 herrühre. **7** Für den heiligen Ort bedeutet natürlich das Vergiessen von Menschenblut die grösste Entweihung; aber der Gipfel der Tragik ist, dass Jahwe die Entweihung seines Heiligtumes selber anordnet. Nach LXX ist הַחֲצֵרוֹת in החוצות zu verwandeln (Cornill, Kautzsch, Toy) *die Gassen.* בַּיִת dürfen wir schwerlich in anderm Sinne als eben v. 6 fassen, d. h. im engern: es ist schon eine Entweihung des Tempelhauses, wenn vor ihm Blut fliesst. In 7[b] streiche וְיָצְאוּ und l. וְהִכּוּ, *gehet aus und schlaget in der Stadt* (LXX: ἐκπορευόμενοι καὶ κόπτετε; Cornill צְאוּ וַיֵּצְאוּ וַיַּכּוּ ב׳). **8** וְנֵאשֲׁאַר ist eine monströse Mischform aus Part. und 1. Sing. Imperf. Niph. (vgl. Hitzig z. St.); übrigens ist es mit אֲנִי (in LXX und andern Versionen fehlend) wohl als Glosse in den Text gedrungen, in welcher ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht werden sollte, was nicht misszuverstehen war, dass Hes. selbst dem allgemeinen Blutbade entging. שְׁאֵרִית יִשְׂרָאֵל = Jerusalem, der prophetische Ausdruck für den die Katastrophe überlebenden Kern des Volkes, an den sich alle Hoffnung auf die Zukunft knüpfte (sein Ursprung vielleicht I Reg 19 18). Will denn Gott auch ihn austilgen? Die Stimmung, die aus diesen Worten des Propheten spricht, und die den Schmerz über das Schicksal Israels atmet, ist bei Hes. nicht häufig (vgl. 11 13), während sie bei Jeremia das Gewöhnliche war. Kalt steht sonst Hes. seinem Volk gegenüber, nur verstandes- nicht gefühlsmässig sein Unglück beurteilend. Doch zeigt gerade unsere Stelle, dass man diesen Satz nicht auf die Spitze treiben darf. **9** Die Antwort aber, die Hes. auf solche Regungen immer wieder hört, ist die unerbittliche Wahrheit von Israels Sünde. Als solche erscheinen einmal Blutvergiessen (Bär-Delitzsch nehmen einigen Handschriften und ältesten Drucken entsprechend חָמָם st. דָּמִים in den Text auf), sodann Rechtsbeugung (מֻטֶּה). Dies zweite fällt nach dem ersten einigermassen ab, aber vielleicht folgt hier Hes. den thatsächlichen Verhältnissen, und da muss es denn wirklich, aus den stets wiederholten Vorwürfen des Propheten zu schliessen, im städtischen Gerichte in höchstem Grade parteiisch zugegangen sein zu Ungunsten der Armen und Machtlosen. Von Blutvergiessen sind uns keine direkten Beispiele bekannt. Wenn LXX ἀδικίας (womit sie sowohl חָמָם als מֻטֶּה wiedergeben kann) καὶ ἀκαθαρσίας übersetzt, so hat sie מֻטֶּה zu טֻמְאָה verlesen oder beides nebeneinander als Varianten vorgefunden. Zu 9[b] vgl. zu 8 12. **10** Zur straffen Vergeltungslehre vgl.

Bem. 2 zu 3 16–21. Zum Ausdruck vgl. zu 33 4. **11** Zur Ausführung des göttlichen Willens braucht es nicht mehr Zeit als zu seiner Kundgebung. Dabei geht es zu wie in einem wohlgeordneten Heere (vgl. übrigens die Vorstellung vom Engelsheer Jahwes Jos 5 14). Jahwe ist der oberste Befehlshaber; der ihm unterstellte Oberste (vgl. שַׂר־צְבָא־יְהוָֹה l. c.) bringt ihm Rapport. In ausserordentlich geschickter Weise hat Hes. für den Leser das blutige Geschäft gleichsam hinter der Scene vollbringen lassen, während wir durch den göttlichen Dialog, der sich im Vordergrunde abspielt, ganz genau darüber unterrichtet sind, was vor sich geht.

b) **Einäscherung der Stadt — zugleich wiederholte Beschreibung des göttlichen Thronwagens Cap. 10.** **1** sprengt den Zusammenhang zwischen 9 11 und 10 2 in einer Weise, dass die einzig erträgliche Remedur die Streichung des ganzen Verses ist (Cornill). Zudem steht er fast wörtlich 1 26. Er wurde wohl als Glosse an den Rand geschrieben, indem ein Leser das Bedürfnis fühlte, sich die Situation zu vergegenwärtigen, vielleicht namentlich den Ausgleich zwischen 9 3 und 10 4 herzustellen. Übrigens wäre der Text an einigen Stellen zu berichtigen: עַל st. אֶל; כְּמַרְאֵה scheint an falsche Stelle geraten vor דְּמוּת st. vor אֶבֶן (dann nicht כְּאֶבֶן) oder ist überhaupt zu streichen. (In LXX fehlend). **2** Kaum hat der Engel über die Ausführung des ersten Gottesbefehles berichtet, so ergeht ein neuer an ihn. Str. das zweite וַיֹּאמֶר (LXX). Zu כְּרוּב s. die Bemerkung am Schlusse. LXX liest schon das erste Mal den Plural (vgl. v. 7); aber v. 4 (LXX freilich wieder den Plural) scheint zu beweisen, dass der kollektive Gebrauch möglich ist, und er ist hier um so wahrscheinlicher, als das danebenstehende גַּלְגַּל sicher kollektiv steht (vgl. v. 13). Dass die Räder hier unter den Keruben sind, nicht neben ihnen wie 1 15 hat natürlich nichts zu sagen; denn die חַיּוֹת berühren den Boden nicht sondern sind schwebend (daher die Flügel), und so stehen die Räder wirklich tiefer als sie. Der Engel kann feurige Kohlen in seine Hände nehmen, weil er übersinnliche Realität hat. Der Saraph in der Jesajavision hatte sich einer Zange bedient, um eine Kohle vom Altar zu nehmen (Jes 6 6). „Die naive Religion vermenschlicht, die spätere Theologie strebt nach Entmenschlichung“ (Duhm z. St.). Was es mit diesen Kohlen auf sich hat, wissen wir aus 1 13. Der Gedanke, dass feurige Kohlen auf die Stadt gestreut werden sollen, erinnert natürlich an die Sodomsgeschichte. Es ist übrigens bezeichnend, dass bei Jesaja die Kohle vom Altar dazu dient, den Propheten auszusöhnen, hier dagegen die Kohlen auf die Stadt fallen sollen, um sie zu vernichten. Mit Recht bemerkt dazu Duhm (Theol. d. Proph. 260): „Wenn die alte Kirche die Kerubim als Zorneswesen den Seraphim als Liebeswesen gegenüberstellt, so ist das zwar eine ungehörige Dogmatisierung, beruht aber auf einem richtigen Gefühl von dem Unterschied zwischen der Gottesidee Jesajas und Hesekiels“. **3** L. בְּבֹאוֹ. Die rechte Seite des Tempels ist natürlich die südliche. Warum die Keruben hier stehen? Ewald meint, weil der Süden der Ort des Feuers und des Todes sei, wie der indische Jamat dort wohne und von dort komme. Das müsste aber für das AT belegt werden können. Der göttliche Thronwagen steht wohl südlich (übrigens nach unsrer Lesung 9 3 unmittelbar am Tempelhause an und zwar

etwa vor der Säulenhalle), weil Gott von hier aus das 9 7 befohlene Blutbad in der südlich vom Tempel gelegenen Stadt beobachten kann. Die Wolke erfüllt den Vorhof; sie ist bekanntlich das Zeichen der göttlichen Gegenwart; insonderheit aber werden die Keruben mit ihr in Verbindung gebracht (vgl. zu 1 13 und die allg. Bemerkungen zu Cap. 1). 4 macht keine Schwierigkeit mehr, nachdem wir 9 3, das mit diesem Verse unverträglich ist, geändert haben (s. z. St.). Dass dagegen hier nicht geändert werden darf, wie z. B. Cornill thut, d. h. dass hier wirklich eine Veränderung in der Stellung Jahwes eintritt, beweist unwiderleglich die sich verändernde Lage der Wolke. Zudem liegt hier auch ein Grund auf der Hand, warum Jahwe sich veranlasst sieht, den Kerubwagen zu verlassen. Es verträgt sich einfach nicht mit seiner Majestät, dass er darauf bleibe, während der Engel zwischen die Räder tritt, um eine Kohle hervorzuholen; der Engel müsste sie ja unter Jahwes Füssen wegnehmen! Dass כְּרוּב hier (wie schon 9 3 nach seiner traditionellen Auslegung) auf einmal die Kerubim im Allerheiligsten bezeichne, hätte D. H. Müller (Ezechielstudien 25 f. 29) nicht wieder auffrischen sollen. So lange sich Jahwe auf dem Thronwagen befand, war der innere Vorhof von der Wolke bedeckt; im Augenblick, wo er ihn verlässt und auf die Schwelle des Tempelhauses tritt, erfüllt sich dieses (בַּיִת im engern Sinne wie 9 6 f.) mit der Wolke und folgerichtig breitet sich jetzt über den Vorhof der Feuerglanz, der sie rings umgiebt (s. zu 1 4). 5 möchte Cornill trotz der guten Überlieferung streichen. Sein Hauptgrund ist der angebliche Widerspruch zu 1 24, wonach die Flügel der Keruben nur rauschen, wenn sie sich bewegen, während sie sonst schlaff herunterhängen. Es ist aber doch leicht vorstellbar, dass Jahwes Absteigen vom Throne von einem (einmaligen) Flügelschlag der Kerube begleitet wird. Und es ist des Weitern zu nüchtern, ausrechnen zu wollen, dass, wenn der Flügelschlag wie ein Donnerrollen war, dazu die Angabe, er sei bis zum äussern Vorhof gehört worden, nicht stimme. Übrigens geht es nicht an, auf den salomonischen Tempel die Vorhofmasse des hesekielischen ohne Weiteres übertragen zu wollen. Der Prophet braucht aber nicht selbst in den äussern Vorhof zurückgewichen zu sein. Man beachte übrigens die Verbindung des Donners (דִּבֵּר אֵל־שַׁדַּי) mit dem Flügelschlag der Kerube; das spricht für die Personifikation der Wetterwolke als Kerub (s. die Bem. über die Kerube hinter v. 20). Die Verbindung אֵל־שַׁדַּי ausser hier blos noch in P (Gen 43 14 von R eingesetzt). 6 הָאוֹפָן, der Prophet sieht, an welches der vier Räder der Engel hinantritt; daher der Artikel. 7 Gottes Befehl an den Engel lautete dahin, zwischen die Räder zu gehen und dazwischen heraus Feuer zu holen (v. 2 6). Die Funktion der Keruben ihrerseits ging bisher darin auf, organische Träger am göttlichen Thronwagen zu sein. Beides lässt es sehr seltsam erscheinen, dass nun plötzlich einer der Kerube dem Engel die Feuerkohle hervorholen soll. Nun fehlt aber gerade das entscheidende הַכְּרוּב in B, und so scheint es selbstverständlich, dass es zu streichen ist. Aber die Schwierigkeit ist dann, dass diese Streichung notwendig verlangt, auch die allgemein überlieferten Worte וַיִּתֵּן הַבַּדִּים sowie den ganzen Vers 8 als Interpolation auszuscheiden. Darnach vermag ich nicht mehr als die Möglichkeit zuzugestehen, dass hier die Hand

eines Spätern thätig gewesen sei, der unsere Stelle im Anschluss an Jes 6 6 überarbeitet habe. Zu 8 vgl. 1 8.

9—17 folgt die wiederholte Schilderung des Thronwagens. Zur Auslegung muss durchaus auf die Erklärung von Cap. 1 hingewiesen werden. Über die Verse im Allgemeinen s. am Schlusse.

9 f. vgl. 1 15 f. **11** vgl. 1 17. Nach LXX l. st. אַחֲרָיו: אֶחָד (vgl. Hitzig) *dahin, wohin eines* (הָרֹאשׁ wie I Sam 13 17 f.) *die Richtung einschlug, gingen sie.* **12** erregt die stärksten Bedenken. Während 1 18 nur von den Rädern gesagt war, dass sie mit Augen bedeckt gewesen seien, sollen es hier die Kerube auch sein; ist das an sich schon ein ärgerlicher Widerspruch, so ist ganz unerträglich, wie Räder und Kerube durcheinander geworfen würden: גַּבֵּיהֶם (vgl. 1 18) kann blos von den Rädern gesagt sein; denn von Menschen wird es in unedler Bedeutung gebraucht: „Buckel“ (vgl. Ges.-Buhl); wie kommt es dann zwischen בְּשָׂרָם und וִידֵיהֶם? Aber בְּשָׂרָם ist hier auch ein sonderbarer Ausdruck, und was soll sein Suffix, da im vorigen Verse doch eben von den Rädern die Rede war. Streichen, was unbequem ist, hat die gesamte Textüberlieferung gegen sich; nur וְכָל־בְּשָׂרָם fehlt in LXX. Ich meine, der Schlüssel dieser verzweifelten Stelle liege in I Reg 7 33 f. Nach jener Stelle schlage ich hier vor וְכָל־חִשֻּׁרֵיהֶם וְגַבֵּיהֶם וִידוֹתֵיהֶם (oder וִידוֹתָם) וְכִתְפוֹת הַפִּנּוֹת, *und alle ihre Naben und ihre Felgen und ihre Halter und die Schulterstücke der Ecken waren rings voller Augen.* Zur Korrektur der beiden letzten Worte bemerke ich noch, dass Pesch. alae rotarum übersetzt, also וְכַנְפוֹת הָאֹפַנִּים. Die Nennung der einzelnen Teile des Rades würde durchaus dem entsprechen, dass Hes. auch sonst mit seiner Detailkenntnis nicht hinter dem Berge hält. Diese Emendation dürfte aber, wenn sie das Richtige treffen sollte, nach einer Seite hin noch besonders interessant sein. I Reg 7 33 f. gehört der Beschreibung der zehn fahrbaren Wasserbecken an. Wir haben aber aus völlig andern Gründen in unsern Schlussbemerkungen zu Cap. 1 die Frage aufgeworfen, ob ihre Konstruktion Hes. nicht bei seiner Beschreibung des Thronwagens vorgeschwebt haben sollte. Sollten wir hier dafür eine Bestätigung finden? Es brauchte von dem von uns als ursprünglich vorgeschlagenen Texte blos das seltene erste Wort zu verderben, so lässt sich die Beziehung der folgenden auf die Kerube von selbst erklären. Es meinten dann wohl einige Abschreiber im Verdorbenen ein בְּשָׂרָם zu entdecken (massor. Text), während andere es ganz wegliessen (LXX). Unmöglich sind die beiden letzten Worte des Verses nebeneinander. Entweder hat man das zweite als Glosse zu streichen oder nach LXX zu lesen: לְאַרְבַּעַת הָאוֹפַנִּים. **13** bringt die Harmonisierung mit v. 2 6, wo Jahwe die Räder גַּלְגַּל (= Sturmwind) genannt hat, während Hes. nur immer von אוֹפַנִּים spricht. Zu בְּאָזְנַי vgl. zu 9 5. **14** hat den Exegeten viel Kopfzerbrechen gemacht. Natürlich enthält der Vers eine Aussage über die Kerube; aber die sind im Vorigen nicht genannt; man müsste sie also dem Sinne nach zu לְאֶחָד ergänzen. Doch das ist das Wenigste. Es ist zuzugeben, dass hier eine Beschreibung der Gesichter absolut nicht hinpasst; ja sie zerreisst sogar den Zusammenhang. Und nun פְּנֵי־הָאֶחָד, פְּנֵי הַשֵּׁנִי kann trotz Jer 28 1 blos heissen: das Gesicht des ersten, des zweiten. Wäre die Meinung, dass die vier Gesichter nicht je einem Wesen

eignen wie 1 10, sondern sich auf vier verteilen? Doch dem widerspricht 14a. Man hat sich mit der höchst künstlichen Annahme geholfen, der Prophet stehe so, dass er von einem jeden Wesen ein Gesicht (und zwar von einem jeden ein anderes) zu sehen bekomme; und darnach beschreibe er sie hier auch in anderer Reihenfolge als 1 10 (vgl. z. B. Davidson z. St., D. H. Müller Ez.-Studien 20—23). Aber warum plötzlich der Kerubskopf statt des Stierkopfes? Sind beide identisch? Das wäre erst zu beweisen. Und wenn das auch der Fall wäre, wäre damit die Änderung noch nicht erklärt. D. H. Müller (Ez.-Studien 20 f. 28) meint, Hes. suche in der zweiten Phase der Vision seine frühere Darstellung, die im Volke Anstoss und in seiner Seele Beunruhigung hervorgerufen habe, zu korrigieren; es hätte nämlich vor Allem die Nennung des Stieres (1 10) wegen des verpönten Stier- und Kälberdienstes Ärgernis erregt. Dem ist entgegenzuhalten: Wenn je daran jemand Anstoss genommen hätte, so wäre es sicher nicht Hes.'s Umgebung, sondern in allererster Linie Hes. selbst gewesen, der in solchen Dingen peinlich feinfühlig war, d. h. aber, er hätte schon ein erstes Mal den Stier nicht genannt. Ein wahrscheinlicherer Grund scheint Müllers Rezensenten, E. König (Th. Litteraturblatt, 1895 Spalte 529—532), dass der Prophet bei Verlängerung seines babylonischen Aufenthaltes genauer mit den geflügelten Stier- und Löwenkolossen bekannt geworden sei, die als Wächter vor den Tempelthoren Babyloniens lagen. Aber dieser Grund fiele viel eher ins Gewicht, wenn zwischen Cap. 1 und 10 ein grösserer Zwischenraum läge als blos etwas über ein Jahr, während Cap. 1 doch nach schon fünfjährigem Aufenthalt auf babylonischem Boden verfasst ist. Zudem sind nachweislich die assyrisch-babylonischen Kerube gerade nicht stierköpfig. Lässt sich also für Hes. kein Grund ausfindig machen, warum er an Stelle des Stiergesichtes das Kerubsgesicht genannt hätte, gegen welche Änderung auch v. 22 spricht, so kommt es sehr gelegen, dass LXX (B) den ganzen Vers auslässt. Wir vermögen darin in der That blos eine Glosse zu sehen. Aber wie kommt dann der Glossator auf פְּנֵי־הַכְּרוּב? Die traditionelle Auffassung (vgl. Kliefoth, Schröder, Keil) wird recht haben, dass הַכְּרוּב (beachte den Artikel) sich auf den v. 7 genannten Kerub beziehe (ob jene Stelle selbst schon glossiert sei, thut hier nichts zur Sache). Es scheint dann der Glossator der irrigen Meinung gewesen zu sein, es handle sich v. 7 um ein von den andern verschiedenes Wesen, das auch sein besonderes Gesicht gehabt haben müsse. **15** bietet wieder einen schweren Anstoss, indem die erste Vershälfte v. 19, die zweite v. 20 in unerträglicher Weise antecipiert, und in keinem Falle ist וַיֵּרֹמּוּ (Niph. von רום mit abnormer Punktation wie von einer Form ע״ע, vgl. Stade Gr. § 533bγA.) hier am Platze; denn richtig bemerkt Hitzig: „Die Verse 16 17 sagen nicht aus, was die Räder eben jetzt thaten, sondern was sie zu thun pflegten, was Hes. schon Cap. 1 ff. und von Cap. 8 an seither wahrnahm und wahrnehmen musste". Dagegen begreift sich sehr leicht, wie ein Glossator durch das missverstandene וּבְלֶכֶת v. 16 dazu veranlasst werden konnte, die ausdrückliche Bemerkung einzuschieben, die Kerube hätten sich zuerst erheben müssen. Und weiter konnte er oder ein Späterer, da Hes. eben erst die neue Bezeichnung גַּלְגַּל mit der alten (אוֹפַנִּים) ausgeglichen hatte, diese Stelle für die

richtige halten, um gleich auch die Identität der כְּרֻבִים mit der Cap. 1 gebrauchten Bezeichnung nach Hes.'s eigenen Worten (v. 20) auszudrücken. **16** f. vgl. zu 1 19–21. St. אוֹתָם l. אִתָּם. Zum intransitiven Inf. רוֹם vgl. Stade Gr. § 619 f, wenn die Punktation richtig ist.

Neuere Kritiker (Cornill, und auf ihn verweisend Kautzsch) haben an der wiederholten Beschreibung des göttlichen Thronwagens (v. 9–17) Anstoss genommen und sie als nachträgliche Zuthat ausgeschieden. Es sind wesentlich zwei Gründe, die Cornill geltend macht. Einmal hält er eine Wiederholung der Cap. 1 gegebenen ausführlichen Beschreibung, die nichts Neues herzubringe, für „mindestens überflüssig". Das ist ihm ohne Weiteres zuzugeben; aber wenn man bei Hes. streichen wollte, was „überflüssig" ist, so hätten z. B. Ausführungen wie 3 17–21 Cap. 18 und 33 1–20 oder 4 10 f. 16 und 12 17–20 auch keinen Raum nebeneinander. Wiederaufnahmen sind bei Hes. nichts Seltenes (vgl. den Abschnitt „Entwürfe und Ausführung" in Müllers Ez.-Studien 34–48). Es bleibt sogar die Möglichkeit offen, in der Verschiedenheit einzelner Entwürfe über ein gleiches Thema eine Spur zu finden, dass Hes. nicht mehr dazu gekommen sei, sein Buch einer völlig abschliessenden Revision zu unterziehen (vgl. zu 7 1–9). Cornill weist ferner auf einige Differenzen hin, welche zwischen der Schilderung in unsern Versen und derjenigen in Cap. 1 bestehen, wie z. B. dass dort regelmässig הִנָּשֵׂא stehe, hier dagegen רוּם, dass es dort (1 16) כְּעֵין תַּרְשִׁישׁ heisse, hier (10 9) כְּעֵין אֶבֶן תַּרְשִׁישׁ (!) u. s. w. Gerade dieses Argument aber lässt sich ebenso leicht im entgegengesetzten Sinne verwenden; denn schliesslich hat ja doch der Autor selbst seinem eigenen Werke gegenüber die grösste Freiheit, während es gerade Sache der Epigonen und der Schüler ist, seinem Stile bis ins Kleine und ins Kleinste hinein nachzuhängen. Es lassen sich aber auch m. E. positive Gründe gegen das Recht der Ausscheidung von v. 9–17 anführen. Wenn v. 8 wirklich als Interpolation zu streichen ist, so würden bei Auslassung von 9–17 zwei וַיֵּצֵא unmittelbar auf einander folgen, was unerträglich wäre. Aber vor Allem scheinen mir innere Gründe für die Ursprünglichkeit der in Frage stehenden Verse zu sprechen. Jahwe steht im Begriffe sein Heiligtum zu verlassen. Ist es nicht ein feiner Zug, dass der Prophet die kurze Spanne Zeit vor Jahwes Abzug noch dazu benutzt, sich in seine herrliche Erscheinung so tief als möglich zu versenken, als könnte er sich am Anblick des Scheidenden gar nicht genug thun? Und zugleich verrät es geradezu ein schriftstellerisches Geschick, dass Hes. die Zeit, welche die blutige Verrichtung des Engels in Anspruch nimmt, mit der Betrachtung von Jahwes Erscheinung ausfüllt; ähnlich wie 9 11 hat er damit ein glückliches Mittel gefunden, das Grausame sich gewissermassen hinter der Scene abspielen zu lassen. Ich glaube daher, dass es kein Gefallen ist, den man dem Schriftsteller erweist, wenn man v. 9–17 streichen will. Besonders dürftig aber erscheint mir endlich, was Cornill als „Veranlassung" zur Einschaltung angiebt. Den Schlüssel dazu nämlich meint er zu finden in v. 20–22, wo Hes. sagt: וָאֵדַע כִּי כְרוּבִים הֵמָּה; „dies schien eine vorhergehende genauere Schilderung der Cherubim zu fordern". Wenn eine solche die v. 9–17 nur enthielten! Aber das Hauptgewicht der Beschreibung fällt durchaus auf die Räder; über die Kerube wird nur berichtet, sofern sie mit den Rädern in wunderbarer Harmonie sind. Damit aber wird gerade das Folgende, wo der Kerubwagen sich zum entscheidenden Abzug Jahwes aus dem Tempel in Bewegung setzt, besonders gut vorbereitet. Somit erscheint uns der Abschnitt v. 9–17 nichts weniger als „völlig müssig".

18 Jahwe kann den Thronwagen wieder besteigen, da inzwischen der Engel die feurigen Kohlen darunter hervorgeholt hat (vgl. zu v. 4). Im Grunde ist freilich, dass Jahwe ab- und aufsteigen muss, um dem Engel den Zugang zwischen die Kerube zu ermöglichen, mit seiner göttlichen Majestät nicht besser verträglich, als wenn er auf dem Thronwagen geblieben wäre. Aber Hes. scheint diesen Widerspruch nicht bemerkt zu haben. Der כְּבוֹד יְהוָה steht hier im engern Sinne (vgl. zu 1 28). **19** Das Erheben der Flügel ist Zeichen der beginnenden Bewegung; während des Stillstandes waren sie schlaff herunter-

gehangen (1 24). Zu לְעֻמָּתָם s. zu 1 20. Durch das Ostthor verlässt Jahwe den Tempel; das ist einfach der gerade Weg, da die Thür des Tempelhauses gegen Osten geht. Aber am Ostthor macht Jahwe noch einmal Halt (s. zu 11 22). St. יַעֲמֹד l. יַעַמְדוּ (LXX Pesch.). **20** Woran erkennt Hes., dass die Wesen Kerube sind? Da wir 9 3 geändert und 10 1 ausgeschieden haben, finden wir den Ausdruck Kerub zuerst 10 2 und zwar in Jahwes Munde; d. h. aber, dass Hes. es von Jahwe selbst erfährt. Doch diese Auskunft würde blos dann vollständig befriedigen, wenn wir annehmen wollten, dass die Worte der beschriebenen Audition wirklich die unmittelbare Wiedergabe der Worte wären, welche der Prophet im Moment der erlebten Audition vernommen hat. Aber diese sind ἄρρητα (II Kor 12 4), und wir sind von vorn herein geneigt, für den Ausdruck im Einzelnen den Propheten selbst verantwortlich zu machen (vgl. die Bem. zu Cap. 1). Warum hat er dann aber nicht schon Cap. 1 die Wesen Kerube genannt? Es ist wohl kaum ein Zufall, dass er ihnen diesen Namen erst giebt im Augenblicke, da Jahwe daran ist, den Tempel zu verlassen. Er denkt dabei doch wohl an die Kerube im Tempel, die bisher Jahwes Gegenwart darin verbürgten. Mit der Zerstörung des Tempels müssen nun leicht begreiflicher Weise nicht blos Jahwes Thron und Altar mobil gemacht werden (s. die Bem. zu Cap. 1), sondern es muss auch an Stelle der Vorstellung von den unbeweglichen Keruben im Debir die Vorstellung der beweglichen treten, welche Jahwe durch die Lüfte fahren.

Die Kerubsvorstellung überhaupt gehört zum mythologischen Gut, das die Israeliten mit andern Völkern des Altertums und zwar nicht blos semitischen gemein haben. Eine genaue Bestimmung dessen, was die Kerube für Israel bedeuteten, wird dadurch erschwert, dass verschiedene Vorstellungen von ihnen im Umlauf waren und wir nicht mehr beweisen können, welche als die älteste anzusehen ist. Auf Grund der obigen Erklärung aber möchte ich im Gegensatz zu der allgemein herrschenden Auffassung fast vermuten, dass es für Israel die gewesen sei, wonach die Kerube Hüter des Heiligtums sind, also an einem bestimmten Orte wohnen, dass es dagegen gerade Hes. gewesen sei, der diese Kerubsvorstellung für israelitisches Denken umgebildet habe in diejenige der beweglichen Wesen, die Träger der Gottheit sind. Deutlich ist wenigstens so viel, dass die Kerube im AT diese beiden von einander unterschiedenen Funktionen haben. Hüter der göttlichen Wohnstätte sind sie, ausser wo von den Tempelkeruben die Rede ist, Gen 3 24, und Hes. kennt sie selber noch als solche (ausser 41 18 20 28 14 16). Man vergleicht mit ihnen einerseits die Greifen (γρύπες = כְּרוּב, assyr. kurûbu) bei den Griechen, geflügelte, mit Löwenklauen, Adlerschnäbeln und flammenden Augen ausgestattete Wesen, welche das Gold im Norden bewachen (Herodot III 116 IV 13 27), andererseits eine geflügelte Stiergottheit, welche am Eingang assyrischer und babylonischer Paläste die Wächterstelle einnimmt und Kirubu heissen soll. Eine Greifgestalt ist auch Hüterin eines ägyptischen Grabes (L. Stern, Fleischers Zschr. f. d. gebildete Welt V 1884, 299). Träger der Gottheit dagegen sind die Kerube ausser hier noch Ps 18 11 = II Sam 22 11 (Singul.), welche Stelle also nach unserer Auffassung jünger wäre als Hes. Mit ihnen vergleicht man den vierfüssigen Vogel (τετρασκελὴς οἰωνός), der bei Äschylus (Prometh. 395) den Okeanos durch den Äther trägt, und den hellstrahlenden Wundervogel Garuda der Inder, das schnelle Reittier Wischnus. Die merkwürdigste Parallele aber scheint mir, was Damis bei Philostratus (Vita Apoll. Tyan. III 48) von den indischen Greifen sagt. Da sie nämlich der Sonne heilig seien, so stellten indische Maler den Helios auf einem Viergespann von Greifen dar.

Die beiden genannten Funktionen lassen sich ohne Schwierigkeit daraus ableiten,

dass die Kerube ursprünglich Personifikation der Wetterwolke gewesen sein dürften (vgl. noch Ps 18 11); denn die Wolke hüllt die Gottheit ein, um ihren Ort unzugänglich zu machen (vgl. Ex 24 15 ff. Thr 3 44 Hi 22 14 Ps 97 2), während sie andererseits die Gottheit trägt (Jes 19 1 Ps 104 3). Es ist denn auch augenfällig, in wie nahe Beziehung zur Wetterwolke Hes. die Kerube bringt: Ihr Flügelschlag erzeugt den Donner (1 24 10 5) und zwischen ihnen entladen sich die Blitze (1 13 vgl. noch die Wolke 10 3 f.). Abgesehen von dem oben Genannten scheint nun Hes. die Kerubsvorstellung selbständig dahin weitergebildet zu haben, dass er die Kerube dem menschlichen Wesen annähert, ihnen jedoch je vier Gesichter (die Beschränkung auf zwei 41 18 erklärt sich daraus, dass sich Hes. eine Darstellung der drei Dimensionen in einer Ebene nicht denken kann), vier Hände und vier Flügel zuteilt. Der tierische Typus tritt in der Folgezeit noch vollends zurück (Buch Henoch, Apk).

21f. fügen zu der uns bekannten Beschreibung (vgl. 1 6 8 10 12) nichts Neues hinzu. Verderbt sind in v. 22 die Worte: מַרְאֵיהֶם וְאוֹתָם, „ihr Aussehen und sie [selbst].“ Cornills וְהֵמָּה (LXX) lässt allerdings alle Anstösse schwinden, aber erklärt den überlieferten Text nicht. Ich möchte in dem unmöglichen וְאוֹתָם ein בְּצֵאתָם vermuten; eine Bestätigung möchte ich darin finden, dass in v. 19 ein בְּצֵאתָם versprengt ist, wo es wahrscheinlich nicht hingehört (von Cornill u. Kautzsch gestrichen); wir würden so den brauchbaren Sinn erhalten: *ihr Aussehen war bei ihrem Abzug: es ging ein jedes gerade vor sich hin.*

c) **Jahwes Abzug unter Drohung und Verheissung Cap. 11.** **1** An den Ort, wo Jahwe eben (10 19) Halt gemacht hat, d. h. an das äussere Ostthor, wird Hes. im Geiste (vgl. zu 3 12 8 3) gebracht. Dort findet er eine 25köpfige Versammlung (nicht die gleichen 25 wie 8 16), die offenbar Sitzung hält. Dass dies hier nicht am Stadtthor, sondern im Tempelthor stattfindet, wird auf das thatsächliche Vorkommen einer solchen Praxis hindeuten. Ebensowenig ist 25 eine zufällige oder blos runde Zahl (so LXX mit ihrem ὡς); vielmehr hat man sich wohl zu denken, dass es in Wirklichkeit ein Rats-Kollegium von so viel Mitgliedern gab. Aus den übrigen treten zwei hervor, deren Namen vermutlich den Exulanten nicht minder bekannt waren als Hes. selbst, darunter Jaasanja, der von dem gleichnamigen 8 11 zu unterscheiden ist. Ihr Titel lässt vielleicht auf den Rang aller Andern schliessen.

Die Frage ist nicht zu unterdrücken, wie es komme, dass Hes. nach dem allgemeinen Blutbad (Cap. 9) und der Einäscherung der Stadt (Cap 10) noch 25 Männer im Tempelthor vorfinden könne (vgl. auch, dass die Bewohner Jerusalems sich über den Besitz des ihnen zu Teil gewordenen Landes freuen v. 15). Sie ist aber auch nicht anders zu lösen, als dass hier einfach ein Widerspruch zugegeben werden muss, indem 11 1–21 einen andern Zeitpunkt voraussetzt als das unmittelbar Vorhergehende. Es sieht so aus, als sei 11 1–21, das durchaus ein selbständiges Stück sein könnte, erst nachträglich in den ganzen Zusammenhang 9 1—11 25 eingeschoben worden, der ohne dieses Stück wie aus einem Gusse wäre. Die Darstellung in diesen Versen zeigt sich auch durch den geschichtlichen Verlauf beeinflusst (11 10) und auffällig ist hier namentlich die Verheissung. Es ist aber nicht daran zu denken, diese Verse darum Hes. abzusprechen; nicht nur dass ihre Sprache die seine ist, ihr Inhalt, bes. v. 13 trägt durchaus originalen Charakter. Ja, Hes. mag selber dieses Stück hier eingeschaltet haben, weil er sich nicht genug thun konnte, den Abzug Jahwes aus Jerusalem durch die Schuld seiner Einwohner zu motivieren, und er andererseits doch wieder das Bedürfnis fühlen mochte, einen Anknüpfungspunkt für das zu schaffen, was er Cap. 43 mitzuteilen hatte. Dieser Einschub mag es veranlasst haben,

dass Jahwe am Eingang des östlichen Tempelthores, wo 11 1–21 spielt, aufgehalten wird; anders liesse sich gar nicht absehen, was dieser Aufenthalt sollte. Die Folge davon ist, dass die Kerube zugleich mit den Rädern sich zweimal in Bewegung setzen müssen (10 19 11 22).

2 Den betreffenden 25 wird von Jahwe (er ist Subjekt zu וַיֹּאמֶר) ein schlimmes Zeugnis ausgestellt. Worin der böse Rat, den sie halten, besteht, besagt 3. Er lautet nach dem massor. Texte: Nicht so bald ist es an der Zeit, Häuser zu bauen; sie ist der Topf und wir das Fleisch. Zur Erklärung haben wir von der zweiten Vershälfte auszugehen; denn ihr Sinn kann nach v. 7 11 nicht zweifelhaft sein: der Kessel gilt als das, was das darin befindliche Fleisch vor dem Feuer schützt. Diese Leute wiegen sich und die Andern also in falsche Sicherheit ein. Aber wie stimmt dazu die erste Vershälfte? Man sagt, die Betreffenden wussten ganz genau, dass keine friedliche Zeit bevorstehe, sondern Krieg und Kampf, darum wollten sie ihre Mitbürger von den Arbeiten des Friedens abziehen, um ihr Interesse auf kriegerische Rüstungen hinzulenken; sie wären also in einem Worte die Kriegspartei. Aber abgesehen davon, dass dies zur zweiten Vershälfte schlecht stimmen würde, schildert v. 8 diese Leute gerade als das Gegenteil: eben sie wollen vom Schwerte nichts wissen. Ich stimme daher unbedingt Cornill zu, wenn er, LXX (Vulg., ähnlich Pesch.) folgend, als erste Vershälfte liest: הֲלֹא מִקָּרוֹב נִבְנוּ הַבָּתִּים, *sind nicht kürzlich erst die Häuser aufgebaut worden?* Diese Leute sticht also der Hafer, weil sie nicht blos die Katastrophe Jojachins überstanden, sondern die damals eingerissenen Häuser, wie es scheint, wieder aufgebaut haben; und sie meinen damit die Garantie zu besitzen, dass sie fortan in Jerusalem kein Unglück treffen könne. 5 Die umständliche Ausdrucksweise verrät etwas Seniles im Stil. Zur Bezeichnung der Ekstase vgl. zu 8 1; zu מַעֲלוֹת רוּחַ vgl. die Redensart עָלָה עַל לֵב (14 3). Die Betreffenden lassen aber ihre Gesinnung bis zur That werden. 6 Zu denken ist an Justizmorde, welche, nach dem Gewicht, das Hes. darauf legt, öfter vorgekommen sein müssen (vgl. 7 23 9 9 22 6). Dabei ist nicht zu übersehen, dass von antikem Standpunkte aus Blutvergiessen nicht zunächst als ethisches, sondern als religiöses Vergehen in Betracht fällt (vgl. zu 5 11; natürlich sind die termini modern), d. h. Blutvergiessen ist eine direkte Sünde gegen Gott; denn ihm gehört das Blut in ganz besonderer Weise, es ist sein Blut: nach der ursprünglichen semitischen Auffassung ist er ja sogar den Menschen blutsverwandt. Kĕtīb: מִלֵּאתֶם ist blos Schreibfehler. Anstössig ist ferner das wiederholte חָלָל; es wechseln auch alle Zeugen ausser Targum mit dem Ausdruck; Cornill הֲרוּגִים. 7 Der Drohung giebt Hes. eine scharf ironische Wendung: das Fleisch im Kessel soll unversehrt bleiben vom Feuer; ja wohl, aber das Fleisch sind nicht jene Leute, wie sie selber meinen, sondern die von ihnen Erschlagenen; sie selber aber will Jahwe aus dem sichern Kessel herausführen (l. אוֹצִיא). Deutlich setzt übrigens der Vers noch das Bestehen der Stadt voraus so gut wie v. 3. 8 Sie verschanzen sich aber in der Stadt lediglich aus Furcht vor dem Schwert; natürlich ist dies nicht die Kriegspartei (s. oben zu v. 3). 9 f. Nebukadrezar hat wirklich zu Ribla, das wir als Grenzort Israels aus unserm Buche (6 14) schon kennen, sein Gericht geübt

und die Söhne Zedekias durch das Schwert umbringen lassen (II Reg 25 18–21 = Jer 52 24–27). Das Faktum mag den Wortlaut beeinflusst haben. Das Ziel von Jahwes Thun stets das gleiche: seine Erkenntnis (vgl. zu 6 7 7 4). **11 f.** in LXX (B) fehlend, sind von Hitzig und Cornill als unächt gestrichen worden. In der That machen sie den Eindruck einer lästigen Breite; aber das ist bei Hes. vielleicht hinzunehmen. Zur Auslassung der Negation im zweiten Satze v. 11 vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 152 z. Zu v. 12 vgl. 5 7. **13** ist ein ausserordentlich interessanter Vers. Hes. hat ja nicht in leiblicher Anwesenheit im Tempel prophezeit; er ist dahin nur durch den Geist versetzt worden. So hat er auch den v. 1 genannten 25 nicht sichtbar werden können, und diese vermochten in keinem Falle den Tod Pelatjas zu Hes.'s Prophezeiung in irgend welcher Weise als ihren gottgewirkten Erfolg (vgl. Jer 28 17 Act 5 5) in Beziehung zu bringen. Haben wir daher anzunehmen, dass Hes. von Pelatjas plötzlichem Tode gehört und ihn nun in seine Schriftstellerei zu einem wirksamen Effekt hineinverwoben habe? Ich glaube, dass dies eine arge Verkennung des Sachverhaltes wäre, und möchte vielmehr annehmen, dass Pelatja wirklich im Augenblick der Vision Hes.'s eines plötzlichen Todes gestorben sei, und dass der Ekstatiker Hes. dies im doppelten Gesichte geschaut habe. Es ist für ihn visionäre Realität, und so überwältigend, dass er zu Boden geworfen wird im Schrecken an den Gedanken, Jahwe könnte so allen den Garaus machen (vgl. 9 8). **15** Auf die angstvolle Frage des Propheten soll Jahwe antworten mit einem Hinweis auf seine Umgebung: Deine Brüder, deine Brüder, deine Mitverbannten (st. גְּאֻלָּתְךָ deine Blutsverwandten l. גָּלוּתְךָ) etc. Aber einmal ist dieser Satz doch allzu abgerissen, und sodann sieht man nicht ein, warum אַחֶיךָ wiederholt ist. Ich möchte vorschlagen statt des ersten אַחֶיךָ zu lesen: אַחַיֶּה, *am Leben lass' ich deine Brüder*. Auch die zehn Stämme im Exil, *das ganze Haus Israel*, sind noch am Leben, während über die Jerusalemer der Untergang beschlossen ist. Doch sie gerade, richtige Parvenus, die durch das Unglück ihrer reichern Volksgenossen gewonnen haben, beurteilen die Sachlage anders; sie meinen, weil sie Landbesitzer (streiche הִיא) geworden, seien ihre Brüder im Exil von Jahwe fern (l. רָחֲקוּ); das ist die ächt volkstümliche Anschauung, die hier zum Ausdruck kommt, dass Gott und Land untrennbar zusammengehören; andere Länder, andere Götter (I Sam 26 19); nur im grössten Notfalle hatte man sich zeitweise davon emanzipiert 8 12. Jenen Gedanken nimmt Hes. **16** auf, ihn in seiner Weise besonders wendend aber zugleich seine Spitze gegen die aufgeblasenen Herren in Jerusalem selber kehrend: Ja wohl sind die Exulanten von Jahwe fern (הִרְחַקְתִּים), aber gerade diese Strafe, die er ihnen auferlegt hat, ist die Gewähr dafür, dass es mit ihrem Schicksal bald besser werden muss. Gewendet wird der Gedanke nämlich insofern, als „von Jahwe fern sein" für Hes. nicht sowohl begründet ist in dem Fernsein von seinem Lande als von seinem Tempel. Je ferner vom Tempel um so weniger Heiligtum: nach diesem Grundsatz ist seine ganze Verteilung des Landes unter Priester, Leviten, Fürsten und Volk angelegt (vgl. Cap. 48). Auch im fremden Lande bleibt zwar Jahwe Israels Gott; aber er ist ihm nur wenig zum Heiligtum; man kann ihm in der Fremde beispielsweise nicht opfern u. ä.

Die beliebte apologetische Auffassung z. B. Keils, der Herr selbst sei ihnen auf kurze Zeit zum Tempel geworden, richtet sich selbst; denn könnte man sich dann (selbst jüdischerseits) noch etwas Anderes und etwas Besseres wünschen als diesen exilischen Zustand? So geistig fasst aber selbst ein Mann von der Erleuchtung Hes.'s die Religion noch nicht. Gerade der Schluss von **17** zeigt, wie für ihn ihre volle Verwirklichung unablösbar verbunden ist mit dem äussern Besitze des Landes: „Der begleitende Affekt verwandelt die Rede in Anrede“ (Hitzig). **18** Das erste Anliegen der Zurückgekehrten soll die Entfernung sein alles dessen, was die Reinheit des Landes als künftigen Trägers des Kultus beeinträchtigen könnte. Diese peinliche Fürsorge (vgl. 39 11–16) wirft auf Hes.'s Reinheits- und Kultusideal ein schlagendes Licht. **19** St. אֶחָד l. אַחֵר (LXX); Jer 32 39 liegt die Sache anders; dort kommt es gerade auf die Einmütigkeit der Gesinnung an. St. בְּקִרְבְּכֶם l. בְּקִרְבָּם (LXX, Pesch., Targ., Vulg.). Das Volk hatte bisher ein steinernes, d. h. verhärtetes, unempfängliches Herz. Im Gegensatz zu diesem ist, wie **20** deutlich lehrt, das Herz fleischern, das die Satzungen und die Gebote willig anzunehmen imstande ist, so dass sie sich ihm gewissermassen eindrücken. Das ist gesprochen vom Standpunkte aus, wonach Religion überhaupt in der willigen Annahme von Satzungen und Geboten besteht, d. h. vom Standpunkt der Gesetzesreligion. (Beachte die Ausdrücke von Dtn חֻקּוֹת, מִשְׁפָּטִים.) Es ist hier keine Rede von der innern Stellung des menschlichen Herzens zu Gott, das nicht anders kann als gute Werke thun, weil es in seinem Wesen läge, wie es im Wesen ihrer Natur liegt, dass die Sonne scheint, dass der gute Baum gute Früchte trägt u. s. w. (vgl. Luther, W. W. Hall. Ausg. XXII 717). Der Gedanke eines einheitlichen gottgefälligen menschlichen Lebenswerkes geht Hes. gerade vollkommen ab (vgl. Bem. 3 zu 3 16–21), und nur scheinbar erheben sich die Worte unseres Verses dazu. Aber sie erweisen damit auch, dass sie nicht eine Frucht der eigenen Gedankenwelt Hes.'s sind; er hat sie blos übernommen von seinem grössern Zeitgenossen. Vgl. Jer 24 7 31 33 32 39; Kuenen (hist.-krit. Einl. II § 61 8) weist überhaupt auf die Verwandtschaft unseres Capitels, spec. der v. 17–21 mit Jer Cap. 24 hin. Aus Jeremia stammt auch die folgende Wendung 20b: Israel Jahwes Volk und Jahwe Israels Gott; aber sie stimmt mit Hes.'s Gesamtauffassung besser zusammen. Hes.'s Zukunftsideal ist die Theokratie, und deren Substrat ist stets ein Volk (vgl. Duhm Theol. d. Pr. 262). Indem er so trotz seines extremsten Individualismus die künftige Relation zwischen Gott und Mensch doch wieder nicht individuell zu fassen vermag, bleibt er auf der Linie seiner Vorgänger im Prophetentum. **21** Der Text ist zu Anfang jedenfalls verderbt; denn vom Herzen der Götzen zu reden, wäre eine zu absonderliche Ausdrucksweise. Nach Hitzig liest man gewöhnlich st. וְאֶל־לֵב: וְאַחַר (so Targ. Vulg.). Da aber, so notwendig (vgl. 20 16) ein אַחַר erscheint, der Übergang aus demselben in den jetzigen Text sich nicht eben leicht erklären lässt, so schlägt Cornill וְאֵלֶּה vor und nimmt an, אַחַר sei infolge der Verderbnis von וְאֵלֶּה überhaupt ausgefallen: *diese aber — hinter ihren Greueln* etc. Mit dieser Emendation ist der Vorzug verbunden, dass sie einen abgerundeten Abschluss ergiebt, sofern וְאֵלֶּה auf die Jerusalemer ginge. Sie sollen also — das ist Jahwes Antwort auf des

Propheten Frage v. 13 — allerdings vernichtet werden, während die Exulanten erhalten bleiben. **22** Beziehen wir die letzte Drohung auf die Jerusalemer, so schliesst sich um so wirksamer an, dass ihnen Jahwe nun thatsächlich seine Gegenwart entzieht. Zur Sache vgl. zu 10 19, nach welcher Stelle Cornill und Toy die Worte וַיָּרוֹמּוּ מִן־הָאָרֶץ einschalten: *und sie erhoben sich vom Boden.* **23** An den scheinbar so glatten Worten von 23ª hat Cornill so schweren Anstoss genommen, dass er, auf 10 2 zurückblickend, durch Emendation den Sinn erhält: und eine Rauchsäule stieg auf mitten aus der Stadt; er muss dann auch 23ª und ᵇ umstellen. Ich betrachte diese Emendation lediglich als Curiosum. Die Worte תּוֹךְ הָעִיר, welche sie veranlasst haben, bezeichnen so wenig die genaue geographische Mitte der Stadt als תּוֹךְ בֵּית־פַּרְעֹה (I Reg 11 20) den Mittelpunkt des Pharaonenpalastes (vgl. z. B. auch I Sam 18 10). „Aus dem Tempel" kann mit מֵעַל תּוֹךְ הָעִיר bezeichnet sein, weil der Tempel innerhalb, nicht ausserhalb des Stadtbannes liegt wie in Hes.'s eigenem Verfassungsentwurf. Der *Berg, der östlich von der Stadt ist,* ist der Ölberg (der Name Sach 14 4 vgl. II Sam 15 30). Hes. vermag den abziehenden Jahwe nicht weiter zu verfolgen, weil der Ölberg „den Horizont der Stadt nach Osten abschliesst" (v. Orelli). Ob Jahwe hier nicht überhaupt Halt macht, um sich bleibend niederzulassen? Aber vielleicht hat sich Hes. über Jahwes irdischen Aufenthaltsort selber nicht Rechenschaft gegeben. **24** Im Augenblicke, da sich Jahwe auf dem Ölberg niedergelassen hat, fühlt sich Hes. auf dieselbe Weise, wie er nach Jerusalem gebracht worden war (8 3), nach Chaldäa zurückgetragen, d. h. wohl, dass das Bewusstsein in ihm zurückkehrt, auf dem Boden der äussern Wirklichkeit inmitten seiner Mitverbannten zu stehen. Dabei ist die Empfindung, die er beim Schwinden der Vision hat, das Gesicht hebe sich von ihm empor. St. וַיַּעַל hat LXX freilich וָאַעַל gelesen, und Hitzig und Cornill adoptieren diese Lesart. „Erwachend kehrt er sich mit dem Geiste und nachfolgend auch mit dem Leibe von der Vision ab" (Hitzig). Aber abgesehen davon, dass bei dieser Fassung מֵעַל sehr schwierig wird, scheint sie mir unhaltbar, weil Hes. die Ekstase stets durchaus als eine Übermacht fühlt, der gegenüber er nicht die Freiheit eigener Willensbewegung besitzt. רוּחַ אֱלֹהִים findet sich bei Hes. blos hier, ist aber allgemein überliefert. **25** ist einer der stärksten Beweise für unsere Auffassung von 3 27. Hes. verkündet, wie er ausdrücklich sagt, den Exulanten Jahwes Worte; man mag הַגּוֹלָה nicht einmal gerne auf die 8 1 genannten זְקֵנִים als deren Vertreter beschränken. Dann spricht unser Vers auch entschieden gegen die beliebte Annahme, als sei Hes. blos Schriftsteller gewesen. Nebenbei sei übrigens beachtet, dass er von einer Inspiration im Augenblick der schriftlichen Erzählung der Vision mit keinem Worte spricht; er reproduziert darin einfach, was er im Moment der Ekstase geschaut hat.

d) **Die Auswanderung ins Exil in zwei symbolischen Handlungen 12 1–20.**
α) Befehl und Ausführung der ersten symbolischen Handlung v. 1–7.
2 Es sieht aus, als versetze uns dieser Kapitelanfang in eine etwas spätere Zeit, und als seien die Worte gesprochen unter dem Eindruck erneuter bitterer Erfahrungen, die Hes. unter den Exulanten gemacht. Ein Volk, das nicht mehr sehen und hören kann (vgl. Jes 6 9 f. Jer 5 21 Dtn 29 3), hat die Grundeigenschaften ver-

loren, deren es zum Verkehr mit der Gottheit bedarf. Der Artikel in הַמְּרִי hier wie v. 9 (LXX: τῶν ἀδικιῶν?). 3f. Wenn LXX das וּגְלֵה weglässt, so hebt sie den Widerspruch, der darin zu v. 4 liegt; es kann durch Dittographie entstanden sein. Am hellen Tage soll Hes. sein Wandergeräte zurecht machen, d. h. möglichst ostentativ das zusammenraffen, was es zu einer grössern unfreiwilligen Reise (גּוֹלָה) braucht, und noch bei hellem Tage es vor sein Haus schaffen. Das sollen alle Exulanten sehen können. כִּי begründet nicht יִרְאוּ, sondern אוּלַי. Er selber soll am Abend vor ihren Augen herausgehen so wie einer, der ins Exil auszieht (punkt.: גּוֹלֶה, LXX, Pesch., Vulg.). Man unternahm wohl überhaupt eine Reise, wenn der Tag sich schon neigte und es kühler zu werden anfing. Aber namentlich konnte so auch die Aufmerksamkeit von Hes.'s Umgebung den ganzen Tag über auf seine seltsame Zurüstung hingelenkt werden, während sie natürlich die Wanderung selber doch nicht weiter verfolgen konnte. 5 Der Aufbruch ist ein gewaltsamer und fluchtähnlicher. Hes. muss sich durch die Mauer ein Loch stossen, um hinauszugehen (l. st. וְהוֹצֵאתָ: וְיָצָאתָ, LXX, Targ., Pesch., Vulg.). Mit קִיר ist ohne Zweifel die Mauer seines eigenen Hauses gemeint, nicht eine Mauer, welche die ganze Niederlassung der Juden eingeschlossen hätte. Eine solche zu durchbrechen, hätten ihm die Exulanten wohl auch schwerlich hingehen lassen. 6 Nachdem er durch die Mauer durchgebrochen ist, soll er das Gepäck, das er schon zuvor (v. 4) aus dem Hause herausgetragen und am ehesten vor demselben aufgestapelt hat, auf die Schultern heben (נָשָׂא עַל wie Gen 31 17 vgl. Jdc 9 48) und im Stockfinstern (עֲלָטָה noch Gen 15 17) hinaustragen. Diese einfache Erklärung scheint uns CORNILLS Umstellung und Konjektur überflüssig zu machen. Gleichzeitig soll Hes. sein Haupt verhüllen, nicht zum Zeichen des Schmerzes, vielmehr folgt die Erklärung unmittelbar darauf. Er soll das Land nicht sehen und damit ein Wahrzeichen für das Haus Israel sein (s. zu v. 11). Es ist ganz deutlich, dass Hes. hier König Zedekias Schicksal sinnbildlich darstellt (vgl. II Reg 25 7). Haben wir es bei dieser Symbolik mit einem vaticinium ex eventu zu thun? Das Gegenteil lässt sich nicht beweisen — aber auch nicht widerlegen, und hier ein solches vaticinium blos statuieren, ist m. E. die dürftigste Erklärung, die man den ausdrücklichen Worten Hes.'s kann angedeihen lassen. 7 Der Bericht der Ausführung des dem Propheten Gebotenen bestätigt unsere ganze obige Auffassung; nur dass wir mit LXX, Targ., Pesch., Vulg. יָצָאתִי lesen, das im massor. Text fälschlich dem תּוֹצִיא (v. 6) angeglichen wurde (freilich lesen auch v. 6 die genannten Zeugen: תֵּצֵא).

β) Die Deutung der symbolischen Handlung v. 8–16. 8f. Dass Hes. die Deutung der symb. Handlung erst am folgenden Morgen empfängt, vor allem aber, dass, wie es ausdrücklich heisst, das „Haus Israel" fragt, was sein Thun soll, beweist ganz entschieden dafür, dass wir es hier nicht blos mit einer fingierten, sondern mit einer thatsächlich ausgeführten symbolischen Handlung zu thun haben. Der Einwand KUENENS (hist.-krit. Einl. II § 61 10, S. 271), die Exulanten müssten sofort um Erklärung gebeten haben, wird schon dadurch hinfällig, dass das Gegenteil mit keinem Worte gesagt ist, sondern es blos heisst, der Gottesspruch, der die Antwort auf ihre Frage enthielt, sei am

folgenden Morgen an den Propheten ergangen. Man darf sich dem obigen Schlusse auch nicht dadurch entziehen wollen, dass man in der mitgeteilten Frage der Leute selber blos schriftstellerische Einkleidung entdeckt; das hiesse denn doch Hes. eine gewisse Unwahrheit zutrauen oder zum mindesten ein starkes Zurücktreten des Unterscheidungsvermögens zwischen äusserm und innerm Geschehen. Ist aber die Realität der Frage selbst nicht anzufechten, so ist damit schon der andere Einwand Kuenens (a. a. O.) widerlegt, es sei nämlich diese symbolische Handlung, weil successiv vor sich gehend, gar nicht geeignet gewesen, in die Augen zu fallen und Eindruck zu machen. Es mochte schon Eindruck genug machen, wenn man den seltsamen Propheten überhaupt einmal sein Haus verlassen sah. Dass endlich die Handlung nicht leicht auszuführen gewesen wäre, ist ein Einwand, der der Widerlegung nicht wert ist. Gehört aber diese symbolische Handlung, wie uns aus dieser Stelle entschieden hervorzugehen scheint, nicht blos Hes.'s Schriftstellerei, sondern der äussern Realität an, so dürfen wir hier vielleicht eine gewichtige Bestätigung unserer ganzen Auffassung von Hes.'s symbolischen Handlungen überhaupt sehen (vgl. zu 4 1–3). Ganz ähnlich wie hier Hes. erhält Jeremia die Deutung einer symbolischen Handlung erst nachträglich von Jahwe geoffenbart (13 8–11 vgl. mit v. 1–7). **10** Mit den ersten Worten des Gottesspruches ist rein nichts anzufangen; denn selbst ihre beste Übersetzung: „der Fürst ist dieser Spruch" (d. h. auf ihn geht er) mit dem nachhinkenden „in Jerusalem" ist nicht zu verteidigen. Sie aber als Glosse zu streichen (Cornill), ist bei ihrer zwar schwankenden aber doch allgemeinen Überlieferung zu gewaltthätig. Ich möchte vermuten: נְשָׂא הַמַּשָּׂא, indem ה in הַנָּשִׂיא aus Dittographie mit dem vorhergehenden oder unter dem Einfluss des v. 12 folgenden הַנָּשִׂיא entstanden sein dürfte: *erhoben ist dieser Spruch gegen Jerusalem und das ganze Haus Israel.* Zum Ausdruck נָשָׂא מַשָּׂא vgl. z. B. II Reg 9 25, wo es sich ebenfalls um einen göttlichen Drohspruch handelt; mit בְּ (statt עַל) wird מַשָּׂא z. B. Jes 21 13 verbunden. Dass בְּ vor כָּל nicht wiederholt wird, ist nicht anders als z. B. Jes 48 14 (l. dort וְזֶרַע). Natürlich liegt im Ausdruck ein Wortspiel, vgl. נָשָׂא in v. 6f. Dass sie (sc. die Jerusalemer) inmitten Israels sind, ist hier allerdings eine zum mindesten überflüssige Bemerkung; ihre sachliche Erklärung findet sie z. B. in Cap. 48. Toy verlangt בְּתוֹכָהּ mit Beziehung des Suffixes auf Jerusalem, הֵמָּה ginge dann auf כָּל־בֵּית יִשְׂרָאֵל. **11** In wiefern Hes. den Exulanten ein „מוֹפֵת" ist, findet seine beste Erklärung in den unmittelbar folgenden Worten: wie er an sich thut, so geschieht den Jerusalemern (vgl. unsere Erklärung von אוֹת in den Bem. zu 4 1–3). **12** Aber nicht nur das Geschick der Jerusalemer überhaupt soll Hes. durch seine Handlungsweise versinnbildlichen, sondern speziell dasjenige des Königs (הַנָּשִׂיא vgl. zu 7 27). Nach LXX verbinde man וְ statt mit יֵצֵא mit בָּעֲלָטָה; st. לְהוֹצִיא l. nach LXX, Pesch.: לָצֵאת. Es scheint sich hier eine Anspielung zu finden, als hätte man Zedekia den Ausgang aus der Stadt durch ein gewaltsames Hilfsmittel erleichtert; wir wissen darüber sonst nichts. Für v. 12b, der im massor. Texte unverständlich ist, bietet LXX eine wesentliche Erleichterung; nach ihr liest denn auch Cornill und ihm folgend Kautzsch: לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא יֵרָאֶה לְעַיִן וְהוּא אֶת־הָאָרֶץ לֹא יִרְאֶה, *dass*

er nicht gesehen werde von einem Auge und selber das Land (sc. wo er sich gerade befindet = Palästina) *nicht sehe,* während Toy die Worte לְעַיִן הוּא des überlieferten Textes streichen möchte. **13** Aber ebenso wenig wird er das Land sehen, wohin er gebracht wird, Babel. Beachte, wie unmittelbar für Hes. Jahwe hinter den Chaldäern steht. Wen sie gefangen nehmen, den hat Jahwe selbst in seinem Fanggarne erjagt; das gleiche Bild 17 20 32 3. **14** אֲגַפִּים (spec. alae exercitus) findet sich blos bei Hes. Die Punktation אֱזָרֶה wie 5 12, welche Stelle hier überhaupt nachklingt. **15** Zur Konstruktion, wonach ein inf. durch das Verbum finitum fortgeführt wird, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 114 r. Das Ziel von Gottes Strafgericht wie **16** von seiner gnädigen Bewahrung einer kleinen Zahl bleibt stets das gleiche: seine eigene Ehrenrettung (vgl. z. B. 6 7 7 4 etc.). In der Zerstreuung seines Volkes unter den Heiden zeigt sich lediglich Gottes Macht und Gerechtigkeit gepaart: nicht aus Ohnmacht hat Gott gehandelt, sondern weil er wegen seiner Greuel nicht anders thun konnte. Zu dieser Erkenntnis sollen nicht blos die Israeliten selber gelangen, sondern auch die Heiden gebracht werden: das ist das Neue dieser Stelle im Vergleich mit den parallelen frühern. Mehr als diese Anerkennung aber erwartet Hes. von den Heiden nicht; nirgends ist etwa von ihrer positiven Bekehrung die Rede (s. zu 16 53 17 24 25 5 14 30 13 32 14).

γ) Die zweite symbolische Handlung v. 17–20; sie erweist sich deutlich als Seitenstück zu 4 10 f. 16 (s. z. St.) und gehört damit in die Rubrik jener Wiederaufnahmen, die bei Hes. keine Seltenheit sind (vgl. unsere Bem. zu 10 9–17). **18** Der Prophet soll recht ostentativ sein Brot mit Beben essen und sein Wasser mit Zittern und Zagen trinken; nicht allein soll er sich also auf das Notdürftigste beschränken, sondern dies auch in angstvoller Hast zu sich nehmen. Daran sollen die Exulanten sehen, wie es den Belagerten ergehen wird. **19** Das ist für diese aber gerade das Tragische, dass sie in solch angstvoller Hast scheinbar selber dazu mithelfen müssen, dass ihr unglückliches Schicksal sich um so rascher über ihnen erfülle. Auffällig ist die Anrede an das „Volk des Landes“. Hes. weilt ja nicht unter ihm. Aber die Lebhaftigkeit, mit der er das Schicksal der Heimat verfolgt, lässt ihn in den Exulanten ihre Repräsentanten sehen, und dann schreibt er ja für die Zeit, wo alle frühern „Bewohner des Landes“ es einsehen sollen, dass ein Prophet gesprochen hat (vgl. 2 5). Anstössig ist das Suffix in אַרְצָהּ; lies nach LXX Targ., Pesch., Vulg.: אֶרֶץ. Unmittelbar darauf folgen zwei מִן in verschiedener Bedeutung. Dass Hes. diese symbolische Handlung wirklich ausgeführt habe, ist uns nach unserer Auffassung seiner symb. Handlungen überhaupt und spec. der 4 10 f. erzählten nicht zweifelhaft (vgl. unsere Bem. zu 4 1–3 4–8 9–17).

e) **Die unmittelbare Nähe der angedrohten Katastrophe 12 21–28.** Was in den vorigen Stücken angedroht wird, gelangt erst zu vollkräftigem Abschluss, wenn den Bedrohten zum Bewusstsein gebracht wird: tua res agitur. Nicht auf eine ferne Zeit geht die Drohung, sondern der gegenwärtigen Generation gilt sie, in der nächsten Zukunft muss sie sich erfüllen. Zu dieser kleinen Ausführung bildet die v. 17–20 berichtete symbolische Handlung (s. die Erklärung) eine treffliche Überleitung. Mit seiner These vom raschen Herannahen der

Katastrophe tritt Hes. in bewussten Gegensatz zur landläufigen Meinung. An diese knüpft er zunächst an, **22**, indem er, wie öfter, dem Volksmunde selber das Wort ablauscht. Er nennt es einen מָשָׁל, h. l. = landläufige Redeweise, die in möglichst kurzer und knapper Form fest geprägt ist (vgl. 16 44 18 2): *Es verziehen sich die Tage und jedes* (כָּל fehlt in LXX) *Gesicht wird zunichte;* d. h. die Zeit geht hin, ein Tag wie der andere, und es trifft doch nicht ein, was die Propheten geschaut haben. Nach allgemeiner Anschauung wirkt die Weissagung, die einmal geäussert worden ist, selber als reale Kraft; dass sie gelegentlich nicht erfüllt wird, ist daher folgerichtig mit אָבַד ausgedrückt: sie geht verloren, kommt um. **23** Jahwe will aber jenes geflügelte Wort Lügen strafen. „Die Tage nahen sich und das Wort (= der Inhalt?) jeglichen Gesichtes". Schon das unmittelbare Gefühl sagt einem, dass ein besserer Parallelismus an diese Stelle gehört. Für דְּבַר, das trotz 11 25 in der hier geforderten Bedeutung zweifelhaft ist, erwarten wir ein Verbum. Ewald liest nach Jes 28 21: וְעָבַד und übersetzt: „richtig wird jedes Gesicht". Trotz dem Wortspiel, das er so erlangt, ist er schwerlich im Rechte. Cornill schreibt nach 7 7 22 4: וּבָא, dem Sinne nach vortrefflich: „und es trifft ein", aber graphisch nicht zu rechtfertigen. Ich möchte, um dem überlieferten Texte nahe zu bleiben, וְגָבַר vorschlagen: *und in Kraft tritt jedes Gesicht.* **24** Wenn die Weissagungen bisher nicht eingetroffen sind, so lag es überhaupt nicht an Jahwe, sondern lediglich daran, dass es eben nichtige waren und „glatte", d. h. Menschen zu Gefallen. Wir denken dabei vor allem an die Propheten, welche Friede! Friede! rufen, wo doch nicht Friede ist (13 10 16 vgl. Jer 8 11 14 14 u. a.). Vor dem Adjektiv ist der stat. abs.: מִקְסָם zu punktieren (das Wort blos hier und 13 7; קֶסֶם bezeichnet sonst die Wahrsagung mittelst äusserer Hilfsmittel, Losen, Pfeilen etc.). Prophetie dieser Art soll es künftig nicht mehr geben, vielmehr **25** ist es Jahwe selbst, der (natürlich durch seine Propheten) redet: *Ich Jahwe werde reden, was für ein Wort ich reden will, und es soll geschehen.* Ist dieser Text richtig, so liefert er ein weiteres Beispiel für die Attraktion, die wir bei Jeremia aus der Phrase אֲשֶׁר הָיָה דְבַר י׳ kennen: das Wort, welches geschah (1 2 14 1 46 1 47 1 49 34); anders LXX und darnach Cornill: λαλήσω τοὺς λόγους μου λαλήσω καὶ ποιήσω. Dass die Erfüllung von Jahwes Wort der gegenwärtigen Generation gelte, betont Hes. noch um so nachdrücklicher, als die allgemeine Redensart, es sei die Prophetie nicht von aktueller Bedeutung, auf ihn selbst angewendet wird: **27** *Das Gesicht, das er schaut, geht auf lange Tage und auf ferne Zeiten hinaus weissagt er.* Dem gegenüber ist noch mehr zu beachten, wie **28** ganz und gar Hes. von der eschatologischen Stimmung getragen ist (vgl. die 4. Bem. zu 3 16–21 und zu Cap. 7); seine Gestalt hebt sich damit um so grossartiger von ihrer Umgebung ab. Nicht sollen sich Jahwes Worte förderhin verziehen. Zur Konstruktion des singularen Prädikates vor dem pluralischen Subjekte vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 158k. Man könnte in v. 21–25 und v. 26–28 wieder eine doppelte Textrecension sehen wollen wie am Anfang von Cap. 7 (vgl. Toy); indessen wird, was v. 21–25 in allgemeinerer Weise gesagt war, v. 26–28 nur auf die speziellen Verhältnisse Hes.'s angewendet.

IV. Vierter Abschnitt.

Die Notwendigkeit der bevorstehenden Katastrophe (Cap. 13—19).

I. Falsche Propheten und Prophetinnen (Cap. 13).

Die Abgrenzung dieses Abschnittes mit Cap. 19 wird schon dadurch gerechtfertigt, dass 20 1 eine neue Datierung folgt. Dagegen kann man darüber verschiedener Ansicht sein, wo sein Anfang anzusetzen ist. Viele Exegeten lassen ihn schon mit Cap. 12 beginnen. Die Begründung für unsere Teilung muss die ganze Erklärung von Cap. 12 liefern. Richtig ist allerdings, dass zwischen dem Schluss von Cap. 12 und Cap. 13 ein gewisser Zusammenhang besteht. Aber das beweist nur, dass Hes. gelegentlich geschickt und unmerklich von dem einen Abschnitt zum andern überleiten kann, wie denn überhaupt nicht zu vergessen ist, dass er selber kein Buch mit scharf abgegrenzter Capiteleinteilung hinterlassen hat, sondern alle unsere Einteilungsversuche sekundär sind. Hes. hat 12 24 von nichtiger Weissagung gesprochen. Das ist wie ein leises Vorausklingenlassen des Themas, das er nun in Cap. 13 durchführt: Wehe denen, die solche Weissagung zu Tage fördern! Nicht nur geht, was sie prophezeit haben, nicht in Erfüllung, — sie werden selber aus dem Volke ausgerottet. Vgl. Jer 23 9–40, an welches Stück sich Hes. zuweilen wörtlich anlehnt.

a) **Wider die falschen Propheten 1–16.** 2 St. אֶל l. עַל. הַנִּבָּאִים sagt gar nichts und ist wohl einfach, wie LXX zeigt, aus הַנִּבָּא verschrieben; dagegen dürfte im Übrigen der massor. Text LXX gegenüber im Rechte sein. Propheten, die aus dem eigenen Herzen prophezeien (zur Konstruktion vgl. Ges.-Kautzsch^{26} § 130 a), sind das gerade Gegenteil von dem, was sie sein sollten; sie sollten selber ja blos der Mund Gottes sein (vgl. zu 2 4) und nur wiedergeben, was sie „hörten" (v. 3) und „sahen". Ebenso 3 ist der rechte Prophet ein אִישׁ הָרוּחַ (Hos 9 7 vgl. Mch 3 8), ein „Begeisterter" sc. ein von Jahwe Begeisterter. Aber statt dessen folgen sie dem eigenen Geiste und dem, was sie nicht geschaut haben (אַחַר wird durch לְ fortgeführt). Hier offenbart sich so recht das Bewusstsein des echten Jahwepropheten, dass er nicht aus dem Natürlichen schöpft und nicht auf sich selbst gestellt ist. הַנְּבָלִים bildet mit הַנְּבִיאִים eine Art Wortspiel; נָבָל bezeichnet den Thoren spec. im religiösen und ethischen Sinne. LXX las statt dessen hier das מִלִּבָּם, das im massor. Texte v. 2 steht. 4 Hes. spricht zu Israel von seinen Propheten, als gingen diese ihn nicht das Mindeste an; er will nicht mehr mit ihnen zu thun haben als einst Amos, der sich weder נָבִיא noch בֶּן־נָבִיא wollte schelten lassen (Am 7 14). Die grossen Naturen auf Erden haben sich im Grunde stets allein und isoliert gefühlt. Der Vergleich mit den Füchsen geht darauf zurück, dass diese in ihren unterirdischen Wohnungen nichts thun als den Boden noch weiter aufwühlen: In Trümmern zu leben und Trümmer zu mehren, ist ihr Lebenselement. Dagegen 5 ist des rechten Propheten Aufgabe, nicht niederzureissen, sondern aufzubauen: An das vorige Bild reiht Hes. gänzlich unvermittelt ein wesentlich anderes an, das ihm der Gedanke an Jerusalems Zustand nahe gelegt haben mag, das Bild der belagerten Stadt, welche von Feinden so hart bedrängt ist,

dass in die Mauer schon Bresche gelegt ist. Da steigen die Mutigsten in die Breschen (vielleicht ist בַּפֶּרֶץ zu lesen, indem ות aus Dittographie mit dem folgenden entstanden sein mag, LXX), und suchen wohl an Stelle der eingerissenen Mauer eine neue zu ziehen, um dem Angriff Halt zu gebieten. Der Art wäre die Rolle, welche ein wahrer Prophet zu spielen hätte: er sollte der kommenden Katastrophe mit seinem Wort entgegenarbeiten, dass man in ihr, am „Tage Jahwes", der ja auch ein Schlachttag ist, Stand zu halten vermöchte. Das ist nichts anderes, als was Hes. als seine eigene Berufsaufgabe hingestellt hat (3 16–21): er soll sich ins Mittel legen, um die Leute seiner Umgebung davor zu bewahren, dass sie nicht in der bevorstehenden Katastrophe umkommen. Für das Subjekt von לַעֲמֹד halte ich nicht die Propheten, sondern das Haus Israel. **6** Wohl mit Recht punktiert Cornill חָזוֹ und קָסֹם als zwei Inf. abs. „im Pathos der sittlichen Entrüstung wie Jer 23 14"; vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 114ff. Die gewöhnliche Übersetzung der letzten Worte des Verses: „sie harren auf Erfüllung des Wortes", scheint mir nicht ganz genau; vielmehr erwarten die falschen Propheten, ihre Weissagung selber in Erfüllung zu bringen (לְקַיֵּם) kraft des eigenen Wortes, das sie gesprochen haben, und das sich als reale Macht in der Welt auswirken soll (vgl. zu 12 22). **7**ᵇ fehlt in LXX (B); zum mindesten ist וְאֹמְרִים verdächtig. **9** Nach LXX lesen Hitzig und Cornill st. וְהָיְתָה: וְנָטִיתִי *und ich recke meine Hand aus wider* (עַל = אֶל) *die Propheten;* richtig ist, dass הָיָה עַל sonst blos Ausdruck für die prophetische Ekstase ist. Als Strafe wird ihnen ein dreifaches angedroht: a) sie sollen dem סוֹד des Volkes nicht angehören. סוֹד bezeichnet nicht den Rat innerhalb der Volksgemeinschaft (so z. B. Ewald), sondern diese selbst (vgl. z. B. Jer 6 11); immerhin ist diese Bezeichnung für Hes. charakteristisch, sofern sie zeigt, wie er dem Volke der Zukunft eine Richtung aufs Geistige hin giebt. עַמִּי, *mein Volk*, kommt im ersten Teile seines Buches, nur in diesem und dem folgenden Capitel vor (im Ganzen siebenmal). b) *Sie sollen nicht in die Liste des Hauses Israel eingetragen werden.* Bürgerlisten scheinen in Israel als ein Zeichen der Reaktion gegen das Fremdländische c. seit dem Ende des neunten Jahrhunderts aufgekommen zu sein; es scheint darauf die Redensart von einem „Buche des Lebens" (Ex 32 32f.) zu beruhen. Es musste in ihnen aufgeschrieben sein, wer als vollbürtiges Glied an der Volksgemeinde teil haben wollte (vgl. Bertholet Stellung d. Isr. zu d. Fremden 80). c) Sie sollen überhaupt nicht ins Land der künftigen Theokratie kommen; d. h. dass sie also von der messianischen Zukunft gänzlich ausgeschlossen werden. **10** Was der Inhalt ihrer Prophetie eigentlich war, besagt erst dieser Vers: Sie sind die falschen Verkünder eines angeblichen Friedens, die das Volk in verführerische (טָעָה, aramäische Nebenform zum hebr. תָּעָה) Sicherheit einwiegen (vgl. zu 12 24), sie sind in einem Worte „Schönfärber"; so etwa lautet, ins Deutsche übertragen, das Bild des hebräischen Textes: *wenn es* (sc. das Volk) *eine Lehmwand* (חַיִץ, nur hier) *baut, siehe, so bestreichen sie sie mit Tünche;* man braucht nicht zu fragen, was speziell mit der Lehmwand gemeint sei. Es könnte höchstens das Bild gewählt sein mit Anspielung auf die Stadtmauer, welche das Volk noch in letzter Stunde zu verbessern sich abmüht. Zwischen תָּפֵל, Tünche, und

dem Verbum נָפַל v. 12 ist wohl ein Wortspiel beabsichtigt; aber einem Leser oder Abschreiber war es offenbar zu wenig handgreiflich, weshalb er unmittelbar hinter dem zweiten תִּפֹּל 11 verfrüht und gänzlich unpassend das וְיִפֹּל einfügte, das in LXX und Pesch. noch fehlt. St. הָיָה l. הִנֵּה (Pesch., Cornill), st. וְאַתֵּנָה l. אֶתְּנָה (Wellhausen-Smend: וְאֶתְּנָה), st. תְּבַקֵּעַ: תִּבָּקַע (LXX, Pesch., Hitzig, Cornill), also: *Siehe, einen wegschwemmenden Platzregen will ich senden, Hagelsteine* (אֶלְגָּבִישׁ?) *sollen fallen und eine Windsbraut soll losbrechen.* Zu **12** vgl. die bekannten Worte der Bergpredigt Mt 7 24–27. **14** f. wird die Anspielung auf den Einsturz der Mauer Jerusalems unverhüllter. **15** punkt.: וְאֹמַר, oder l. וַיֵּאָמֵר (Cornill, Toy) *und man spricht* oder: *es wird gesagt.* Statt des zweimaligen אֵין würde man viel eher das fragende אַיֵּה erwarten (so Pesch. und nach ihr Cornill). Möglich, dass die Änderung des אַיֵּה zu אֵין mit der Lesart וְאֹמַר zusammenhängt. War Jahwe der Redende, so schien eine direkte höhnische Frage desselben an die Propheten unangemessen: „er sprach einfach sein Verdammungsurteil als Thatsache aus“ (Cornill). **16** von Cornill gegen alle Überlieferung gestrichen, fügt sich einzig in den Zusammenhang, wenn wir ihn als Apposition zu הַטָּחִים אתו v. 15 fassen.

b) **Wider die falschen Prophetinnen 17–23.** Dass es in der letzten Königszeit neben den Propheten überhaupt auch Prophetinnen gab, wissen wir schon aus dem Beispiele der Hulda (II Reg 22 14); freilich dass gerade sie von den hier beschriebenen sich wesentlich unterschied. Von dem Treiben dieser falschen Prophetinnen entwirft **18** ein sehr anschauliches Bild. Sie *nähen Binden für alle Handgelenke* (l. יָדַיִם). Nicht an Kissen oder Polster ist bei כְּסָתוֹת zu denken (so schon die alten Versionen), auf welchen die Handgelenke bequem aufgesetzt werden könnten. Am Allerwenigsten ist eine bildliche Deutung zulässig: „Sündenkissen“, „Ruhepolster für das Gewissen“ etc., vielmehr scheint es sich um Binden (assyr. kasû = binden, fesseln) zu handeln, die um die Arme, spec. um die Handgelenke gelegt wurden. Diese Binden haben natürlich magische Kraft, sind Amulete (so schon Ephraem). Wir vergleichen damit die amuletartigen Ohrenringe, aus welchen Aaron das goldene Kalb fertigt (Ex 32 2 f.). Wie aus v. 20 hervorgeht, tragen die Prophetinnen selber solche Binden an ihren Armen (doch s. Toy zu v. 20). Ferner machen sie Hüllen (l. מִסְפָּחוֹת) jeglicher Grösse, welche sie den Fragenden über den Kopf werfen, und welche, aus dem Ausdruck קוֹמָה = Körperlänge zu schliessen, bis auf den Boden herabreichten. Natürlich hängt auch an diesen Hüllen magische Kraft, und diese besondere Eigenschaft teilt sich ihrem Träger mit. So wird der Betreffende, der damit überkleidet wird, selber in den magischen Kreis mit hineingezogen. Wir vergleichen das Ephod, das sowohl Bezeichnung des (mit einem Überzug versehenen) Gottesbildes als der Priesterkleidung ist, wohl weil sich ursprünglich der Priester zum Orakelgeben selber in diesen Überzug zu hüllen pflegte, damit auf ihn etwas von der dem Gottesbilde einwohnenden magischen Kraft übergehen möchte (vgl. zur magischen Kraft solcher Hüllen einen bei Baer, Lib. Ez. p. XIII angeführten babylonischen Zauberspruch). Wie stark bei Hes. selbst der Gedanke an die magische Kraft des Kleides nachwirkt, zeigt in ausserordentlich charakteristischer Weise 44 19

(s. z. St.). Möglich, dass Hitzig hier bei Binden und Hüllen mit Recht hinweist auf die Analogie der spätern תְּפִלִּין, die man beim Gebete an die linke Hand band, und des טַלִּית, eines langen und breiten Tuches, womit der Beter das Haupt verhüllte (vgl. Mt 23 5). Hes. denkt bei diesen Binden und Hüllen an die Schlingen und Garne, womit der Vogelsteller die Vögel fängt, und so sieht er in diesem Treiben der Prophetinnen nichts als Seelenfängerei. Sie jagen Jahwe Seelen (l. הַנְּפָשׁוֹת) gleichsam ab, während sie sich andere zum eigenen Besten am Leben erhalten. Dieser Gegensatz ist aber nicht recht deutlich. Nach v. 19 erwartet man st. תְּצוֹדֵדְנָה viel eher תְּמוֹתֵתְנָה (so Cornill): *wollt ihr meinem Volke Seelen töten und andere für euch am Leben erhalten?* Wie לָכֵנָה zeigt, ist das schnöde Princip der Handlungsweise dieser Prophetinnen der Eigennutz. Dem entspricht denn auch, dass sie nicht ohne Lohn prophezeien **19.** Das erscheint dem echten Jahwepropheten offenbar banausisch; es war freilich, in der ältern Zeit wenigstens, gäng und gäbe, und zwar werden uns für sie, wie hier *die Hände voll Gerste und Bissen* (פְּתוֹת für פַּת blos hier) *Brotes,* ebenfalls Gaben in Naturalien bezeugt (I Sam 9 8 I Reg 14 3 II Reg 4 42 vgl. Mch 3 5). Das Schlimmste dabei aber ist, dass sie um solchen Wahrsagerlohn Jahwe bei seinem Volke „profanieren", sofern sie, in seinem Namen auftretend, gerade das Gegenteil von dem verkünden, was sein Wille ist. Wer nach ihm nämlich gerade nicht sterben sollte (sc. der Gerechte, vgl. 3 21), den töten sie; wer dagegen sterben sollte (der Gottlose, nicht etwa: sie selbst), den erhalten sie am Leben. Aber wie? Ist Hes. der Meinung, dass ihre Prophetie sich gleichfalls in der Welt als reale Kraft auswirke (vgl. zu 12 22 13 6)? Doch wohl schwerlich; denn den falschen Propheten soll man ja nach ihm gerade daran erkennen, dass seine Weissagung nicht eintrifft (vgl. zu 2 5). Also geben die Suff. mit לְ offenbar blos an, was die Absicht jener Prophetinnen bei ihrer Prophezeiung ist: sie unterstützen damit die Gottlosen, während sie die Gerechten zum Untergang drängen (vgl. v. 22), dabei übrigens bei dem zur Gottlosigkeit ohnehin neigenden Volke williges Gehör findend. Auffällig ist das männliche Suffix in בִּכְנַבְכֶם. **20** שָׁם ist Schreibfehler für בָּם (Targ., Pesch.). Unmöglich ist אֶת־נְפָשִׁים, das schon rein formell durch das Fehlen des Artikels wie durch die männliche Pluralendung neben der weiblichen im gleichen Satze verdächtig wird. Die Punktation נַפְשָׁם (Davidson) oder die Lesung נַפְשָׁתָם (Hitzig, Smend nach LXX) bringt den Übelstand mit sich, dass נֶפֶשׁ unmittelbar hintereinander in etwas verschiedenem Sinne gebraucht wäre. Darum verdient unbedingt Cornills Emendation den Vorzug: אֹתָן חָפְשִׁים; שִׁלַּח חָפְשִׁי = freilassen, vgl. z. B. Dtn 15 12f. 18. Das erste in LXX, Pesch. fehlende לְפֹרְחוֹת ist wohl zu streichen; das zweite bereitet schon genug Schwierigkeit. Man bringt es gewöhnlich mit dem aramäischen פְּרַח = fliegen zusammen und übersetzt wohl etwa: wie Geflügel; indessen ist dazu jedenfalls ein Fragezeichen zu machen; Cornill streicht es auch das zweitemal als Glosse „bestimmt, den durch alte Textverderbnis verloren gegangenen und mit Recht vermissten Begriff des חָפְשִׁים zu ersetzen". Als Gottesrede erhalten wir nach diesen Korrekturen also: *Siehe, ich komme an eure Binden* (vgl. zu v. 18; zum Suffix vgl. Stade Gr. § 358a), *womit ihr die Seelen fangt, und reisse sie euch von euren*

Armen und lasse die Seelen, welche ihr gefangen hattet, frei ..... **21** Zu den *Hüllen* s. zu v. 18. Als Subjekte von יְהָיוּ לִמְצֻדָה sind schwerlich die Hüllen, sondern die Seelen zu denken, welche der Kollektivbegriff עַם zusammenfasst. מְצוּדָה hier also nicht = Fanggarn (12 13), sondern das darin Gefangene = *Beute.* **22** Für הַכְאוֹת wird wohl הַכְאִיב (Hitzig), resp. הַכְאַבְתֶּן (LXX, Targ. Cornill) zu lesen sein, obgleich sich Dan 11 30 Ps 109 16 das Niph. von einem כָּאָה in der Bedeutung: verzagen findet: *weil ihr fälschlich* (שֶׁקֶר in LXX B fehlend) *bekümmert habt.* Das eben haben die Prophetinnen bewirkt, dass die Gerechten durch niederdonnernde Weissagung niedergeschlagen wurden, die Gottlosen durch falsche Vorspiegelungen sich sicher und stark fühlten und kein Bedürfnis nach Busse empfanden (vgl. 3 18 f.). **23** Für das allgemein überlieferte וְקֶסֶם verlangt Cornill aus Gründen des Parallelismus וְכָזָב, und das wäre in der That zu erwarten (vgl. v. 6). Zu dem von Jahwe bestimmten Ziel: Erkenntnis seiner Ehre (schon v. 21) vgl. zu 6 7 etc.

2. Falsche Befragung der Propheten (Cap. 14 1—11).

Aber nicht blos auf die Propheten kommt es an, sondern auch auf die, welche sie befragen wollen. So lange diese im Götzendienst verstrickt sind, ist all ihr Fragen umsonst, auch wenn der Prophet noch recht wäre. Ja, er würde, wenn er ihnen bei solchem Herzenszustande überhaupt eine Antwort gäbe, durch seine Bereitwilligkeit am falschen Orte blos zeigen, dass er selber ein falscher Prophet sei, der dasselbe Urteil verdiente, das über die ihn befragenden Götzendiener bestimmt ist. Herbeigeführt wird diese kleine Ausführung durch einen konkreten Anlass.

1 Wieder kommen zu Hes. von den Ältesten (vgl. zu 8 1). וַיָּבוֹא ist „gewiss nur ein Schreibfehler“ für וַיָּבֹאוּ (Cornill). **3** Das Herz ist gleichsam eine Bildfläche, auf die die Gedanken erhoben werden, mit denen man sich beschäftigt. Nicht ganz unähnlich ist das zweite Bild: der Anstoss zur Verschuldung (der Ausdruck 7 19; gemeint sind hier wiederum die Götzen, vgl. zu 6 4) wird vor das Angesicht gestellt als eine Sache, deren Betrachtung man sich hingiebt. Oder dürfen wir in diesen Worten mehr sehen als ein blosses Bild und handelt es sich vielleicht um wirkliche Götzenbilder, die man vor sich aufstellte? Bekanntlich ist (vgl. Gen 3) den verbotenen Gegenstand zu beschauen das beste Mittel, der Versuchung (מִכְשׁוֹל vgl. 7 19) zu unterliegen. Die Stelle ist charakteristisch dafür, dass die Exulanten es, wie es scheint, nicht viel besser trieben als ihre Landsleute zu Jerusalem. Trotz ihrer Götzen aber kommen sie, um den Jahwepropheten zu befragen: der Synkretismus ist ein Zeichen jener Zeit. Zu אִדָּרֹשׁ als inf. abs. Niph. mit א st. ה, um nach Kimchi das Aufeinanderstossen zweier ה zu vermeiden, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 51k; dagegen verlangt Stade Gr. § 253 Anm. הִדָּרֹשׁ. **4** Für אוֹתָם l. אִתָּם vgl. 2 1. Für בָה ist nach LXX Targ. wie v. 7 בִּי zu lesen: *ich will mich in eigener Person zu einer Antwort herbeilassen;* die Bedeutung des Niph. von עָנָה ist ganz analog derjenigen des Niph. von דָּרַשׁ im vorigen Verse: *ich will mich erfragen lassen.* Dass Jahwe sich selber zur Antwort an die Betreffenden herbeilassen will, bedeutet freilich für diese nicht etwa eine Vergünstigung; denn Jahwes Antwort ist lediglich das Strafgericht über sie (vgl. v. 8). בְּרֹב גִּלּוּלָיו am Schlusse des Verses, in v. 7 fehlend, macht den Eindruck einer Glosse

(Cornill; LXX: ἡ διάνοια αὐτοῦ). **5** Mit seiner furchtbaren Strafantwort fasst Jahwe das Volk am Herzen; das heisst nicht, dass er auf dem Wege der Züchtigung dieses noch bessern und umstimmen will, wie wohl eine christliche Auffassung dieser Stelle darthun möchte. Dazu ist es, wie v. 8 deutlich lehrt, schon zu spät. Die Worte besagen nicht mehr, als dass das hereinbrechende Verderben dem Volk bis an die Seele dringen soll. Statt נָזֹרוּ, das zwar als Niph. von זור nach Jes 1 4 den guten Sinn gäbe: die sich abgewendet haben, ist nach v. 7 richtiger נָזֹרוּ zu lesen, Niph. von נָזַר *die sich entfremdet haben* (Ewald). **7** Vgl. zu v. 4. Hes. ist der erste, der die im Heiligkeitsgesetze öfter vorkommende Formel gebraucht: *Jeder vom Hause Israels und von den Fremdlingen, die in Israel weilen.* Natürlich ist damit über das zeitliche Verhältnis von Hes. und H (Heiligkeitsgesetz) noch nichts gesagt, und es ist hier nichts zu sagen. Über die Rolle, welche die גֵּרִים bei Hes. spielen, vgl. namentlich zu 47 22; auch 22 7 29, sowie mein cit. Buch p. 111 ff. **8** Die Ausgaben punktieren teils וַהֲשִׁמּוֹתִיהוּ, Hiph. von שָׁמֵם mit fehlender Dageschierung des מ, ich erfülle ihn mit Entsetzen; aber das ist hier unmöglich; teils (so Bär) וַהֲשִׂמֹתִיהוּ, Hiph. von שׂוּם; das ist zum Mindesten zweifelhaft, wie alle Hiphilformen von שׂוּם ausser Hi 4 20. Cornill stellt das Kal her: וְשַׂמְתִּיהוּ *und ich mache ihn zu einem Zeichen* (Cornill liest st. אוֹת: חֶרְפָּה! LXX ἔρημον) *und Sprüchwort* (vgl. zu 12 22), jenes, sofern man am Betreffenden sehen kann, wie schlimm es Götzendienern ergeht, dieses, sofern sein Ergehen geradezu sprüchwörtlich wird für ein denkbar grosses Unglück. **9** Wenn der Prophet einem solchen Frager Antwort giebt, so ist das ein Zeichen von seiner eigenen Bethörung. Natürlich kann es sich bei dieser Antwort nicht um eine Bussvermahnung an den Betreffenden handeln (vgl. 3 16–21), sondern blos um ein Eingehen auf die von ihm gestellte Frage. Wohl zu beachten ist, dass die Bethörung von Jahwe selbst herstammt (vgl. Jer 20 7). Die Vorstellung ist ganz ähnlich wie I Reg 22 20, wo Jahwe einen Lügengeist in alle Propheten fahren lässt, um den Ahab zu bethören. Hier ist von keiner Vermittelung durch die רוּחַ die Rede wie dort. Sollte diese Stelle darum älter sein als I Reg 22? Sonst ist die Verwendung von Zwischenwesen zwischen Gott und Mensch das Sekundäre (vgl. zu 9 2). Über eine eigene (vorangegangene) Schuld des Propheten reflektiert Hes. hier nicht: die Bethörung ist jedenfalls schon eine Manifestation seiner Schuld, und darum muss ihn schliesslich **10** nicht anders als den gottlosen Frager das göttliche Strafgericht vollends treffen. Zu נָשָׂא עָוֹן vgl. zu 4 4, zu כְּ — כְּ Ges.-Kautzsch[26] § 161 c. Nicht fällt der Frager durch die Schuld des Propheten und nicht der Prophet durch diejenige des Fragers: jeden trifft sein eigenes wohlverdientes Schicksal nach dem Princip von 3 18 ff., das er im zweiten Teil dieses Capitels in neuer Variation ausführt. Zu **11**ᵇ vgl. zu 11 20.

3. Die Katastrophe ein Ausfluss von Jahwes Vergeltung (14 12–23).

Die Verse 14 12–23 stehen nicht in näherm Zusammenhang mit v. 1–11, obgleich sie eine Ausführung des Principes sind, das v. 10 zwischen den Zeilen zu lesen war. Aber auch der Übergang, den Keil z. B. herausstellt, entbehrt eines ausdrücklichen Anhaltspunktes im Texte, so bestechend er auf den ersten Blick erscheinen mag. Keil sagt nämlich: „Die Drohung des vorigen Gotteswortes, dass Gott den Götzendienern, wenn sie sich

nicht bekehren, nicht anders als mit Vertilgungsgericht antworten werde, liess die Möglichkeit offen, dass er doch um der Gerechten willen den Untergang Judas und Jerusalems abwenden werde" (vgl. Gen 18 23 ff.). Hes. knüpft aber sonst ja wohl (z. B. 12 22) auch ausdrücklich an die Einwürfe der Exulanten an. Doch namentlich erwartet man hier nicht noch einen Gottesspruch an die 14 1 genannten Ältesten, nachdem ihnen Hes. deutlich genug gesagt hat, dass der rechte Prophet für Götzendiener ihresgleichen keinen Gottesspruch habe. Es bilden vielmehr die Verse 12–23 wie eine selbständige Einleitung zu den folgenden Reden, welche in allgemeinerer Weise in einzelnen ausgeführten Bildern die Sünde Judas und Jerusalems als notwendige Veranlassung der Katastrophe schildern. Jahwe will den Seinen gewissermassen ad oculos demonstrieren, dass er, was er thut, nicht ohne Ursache thue: durch den Augenschein sollen sich die Exulanten davon überzeugen, indem sie den bösen Wandel der aus der Katastrophe zu ihnen Entronnenen sehen. Dass diese selber der Katastrophe entgehen, ist zwar gerade eine Ausnahme vom Princip, das erläutert und zur Anerkennung gebracht werden soll. Aber diese Ausnahme ist nicht wenig charakteristisch, verrät sich doch in ihr eine gewisse naive Unbeholfenheit der schüchternen Versuche einer Theologie, die noch in ihren ersten Anfängen befangen ist. Auffallend ist, dass es überhaupt eines Beweises bedarf, dass Jahwe nicht umsonst straft. Das zeigt deutlich, wie Hes. sich darin nicht genug thun kann, Jahwes Ehre zu retten: sie steht ihm weit über allem Andern, aber das Sonderbare ist, dass Jahwe zur Anerkennung seiner Ehre doch immer wieder der Menschen bedarf. Die Rede ist streng gegliedert. Zunächst wird nacheinander vorausgesetzt, dass je eines der vier Strafgerichte a) Hungersnot v. 13 f. b) wilde Tiere v. 15 f. c) Schwert v. 17 f. d) Pest v. 19 f. (zur Vierzahl vgl. 5 17) über ein Land ergehe, und daran das Princip der göttlichen Vergeltung beleuchtet. Darnach wird — mit dem oben hervorgehobenen Widerspruch — dieses Princip auf Jerusalem selbst angewendet, über das die vier Strafgerichte auf einmal ergehen (v. 21–23). Ob v. 12–20 wirklich unter dem Einfluss des babylonischen Flutberichtes stehen (P. Haupt in Toys Hes.), ist mir noch sehr zweifelhaft.

13 Hes. setzt einmal den allgemeinen Fall, dass ein Land gegen Jahwe sündige; dabei ist aber ganz klar, dass er sein Absehen ausschliesslich auf Israel resp. Juda richtet; damit ist von vorn herein der beliebten Frage aller Grund entzogen, inwiefern denn Heiden überhaupt gegen Jahwe sich versündigen, speciell ihm die Treue brechen (= מָעַל) können. Dagegen weist die Wahl des Wortes מַעַל, Treubruch, darauf hin, dass sich Hes. das Verhältnis von Volk zu Gott als Bundesverhältnis denkt. **14** Mitten aus der allgemeinen Korruption des hypothetisch genannten Landes ragen drei Männer hervor, die sich durch ihre Gerechtigkeit auszeichnen: Noah, Daniel und Hiob. Natürlich könnte sie Hes. hier nicht nennen, wenn sie seinen Lesern nicht schon als Muster der Rechtschaffenheit bekannt und vertraut gewesen wären. Aber was für ein Wissen sich im Übrigen mit ihren Namen verband, darüber vermögen wir schlechterdings nichts zu sagen. Keinesfalls darf aus dieser Stelle ein Schluss auf die Abfassungszeit der nach Hiob und Daniel benannten Bücher gezogen werden. Bekanntlich kann das Vorhandensein einer Sage weit älter sein als ihre schriftliche Aufzeichnung. Was übrigens Daniel anbetrifft, so macht es seine Nennung zwischen Noah und Hiob höchst unwahrscheinlich, dass hier ein Zeitgenosse Hesekiels und gar noch ein jüngerer, ein „babylonischer Student" (Reuss), gemeint sei. Cornill (Einleitung[3 4] § 40 3) glaubt sogar, es möchte Hes. (vgl. nam. auch 28 3) dem Verfasser des Danielbuches den Namen seiner Hauptperson erst an die Hand gegeben haben. Nach v. 16 stünde zu erwarten, dass in der Danielsgeschichte, auf die hier angespielt wird,

auch von Daniels Kindern etwas bekannt gewesen sei. Die Form דָּנְאֵל (Bär דָּנִאֵל) findet sich blos im Kĕtīb der Hes.-stellen; im Ḳĕrē und in Dan dagegen: דָּנִיֵּאל; vgl. Ewald Lehrb. d. hebr. Sprache § 45 d. Am Pi. von נָצַל ist schwerlich Anstoss zu nehmen, wenn es auch blos hier in der Bedeutung: retten vorkommt. **15** לוּ ist „allgemein überliefert, aber sicher ein alter Schreibfehler, da לוּ nicht einfach „wenn“ ist, seine spez. Bedeutung aber hier durchaus unpassend wäre“; aus dieser Erwägung schreibt Cornill dafür אוֹ, *oder;* zu שִׁכְּלָתָּה ohne Mappiḳ vgl. Stade Gr. § 629 f. **16** Dass ein frommer Vater einen gottlosen Sohn nicht retten kann, führt Hes. namentlich Cap. 18 aus; so sehr stellt er das Individuum auf sich selber und isoliert es, dass er selbst den solidarischen Zusammenhang zwischen Vater und Sohn zerreisst (vgl. Bem. 1 zu 3 16–21). Vielleicht lässt sich noch ganz genau nachweisen, wo der Übergang von der ältern Anschauung der Solidarität der Blutsverwandten (vgl. Ex 20 5 f. Gen 18 23 ff.) zu dieser individualistischen sich — und zwar nicht ohne schweres Ringen — vollzogen hat: wir möchten auf Jer 14 15 hinweisen, spez. 14 11 19–22 15 1 f. Es scheint, als habe Hes. bei der Abfassung dieses ganzen Abschnittes von Cap. 13 an unter dem Eindruck jener zwei Capitel gestanden, vgl. nam. auch Hes 13 1—14 11 mit Jer 14 13 ff. Von Hiob wissen wir thatsächlich, und der Verlust seiner Kinder wird von jeher zur Hiobsage gehört haben, dass er sie nicht zu retten vermochte. Aber Noah? vgl. Gen 7 1, oder ist an 9 25 gedacht? Zu Anfang l. nach LXX, Pesch., vgl. v. 18: וּשְׁלֹשֶׁת. **19** Bei דָּם ist, wo von der Pest die Rede ist, am Ehesten vielleicht an Blutbeulen zu denken (Bunsen). **20** Der Singular בֵּן und בַּת ist vermutlich beabsichtigte Steigerung über den Plural in v. 18 hinaus. **21** f. Hes.'s Rede nimmt plötzlich eine ganz unerwartete Wendung. אַף und כִּי sind zu trennen (nicht = und nun gar); אַף = *und doch,* vgl. Ps 44 10 und Ewald Lehrb. § 354 a. Über Jerusalem bricht das vierfache Unglück auf einmal herein; da entgeht ihm, so sollte man meinen, kein Sünder. Aber nein, es giebt Überlebende (פְּלֵטָה), wenn auch gefangene, und nicht nur das eigene Leben haben sie gerettet, selbst Söhne und Töchter bringen sie mit sich (l. v. 22 nach LXX, Pesch., Vulg. mit Cornill das Hiph. הַמּוֹצִיאִים). Waren sie dann also besser als die andern und Gerechte wie Noah, Daniel und Hiob? Im Gegenteil, ihr Wandel ist der Art, dass man auf ihn als Exempel eines Sündenwandels mit Fingern deuten kann. Aber gerade dadurch, dass ihr Schicksal der aufgestellten Regel Hohn spricht, können sie im bestimmten Falle den Exulanten zum lebenden Beweis der Regel werden (vgl. die allg. Bemerkung zum Cap.). Hes. scheint das Loch gar nicht zu bemerken, das er damit in seine Dogmatik schlägt; er glaubt sich wohl durch diese Erklärung nur gegen den Einwand zu salvieren, dass das blosse Vorhandensein einer פְּלֵטָה im Exil eigentlich schon genüge, um seine These von der unbedingten Vergeltung hinfällig zu machen. Wenn dann die Exulanten durch einen Blick auf den Sündenwandel dieser Entronnenen die Notwendigkeit des Strafgerichtes einsehen lernen, sollen sie über dasselbe „getröstet“ werden, weil es nämlich Jahwe nicht ohne Grund heraufgeführt habe. Ein sehr merkwürdiger Trost, der darin besteht, dass sie zur Erkenntnis der Wahrheit eines unerbittlichen Dogmas kommen sollen, das zudem in solcher Schroffheit nur für Hes.

seine Richtigkeit hat! Wenn man von ihm als dem kühlen Verstandesmenschen spricht, dem „die Idee des Volkes Jahwes keine wärmeren Gefühle einflösse" (Duhm Theol. d. Pr. 255), so darf man entschieden auf diese Stelle wie auf keine zweite hinweisen. Beachtenswert ist noch der Unterschied, den Hes. hier zwischen den Exulanten der ersten und der zweiten Deportation macht. Sind jene denn so viel besser als diese, dass sie mit ihren Sünden nicht ihrerseits die Notwendigkeit der Katastrophe zur Schau tragen könnten? In der Art, wie Hes. hier auf die Sünder der zweiten Deportation herabblickt und sie vor ihren Landsleuten recht eigentlich an den Pranger stellt, bricht wieder einmal der Stolz des aristokratischen Priesters hervor. Auf der andern Seite zeigt doch gerade diese Stelle wieder, wie bei aller Geringschätzung der zurückgebliebenen Jerusalemer der Fall Jerusalems selbst für die Exulanten ein furchtbar schwerer Schlag war. Dieser letzte Abschnitt lässt deutlich durchblicken, dass seine schriftliche Fixierung später als die Zerstörung Jerusalems fällt.

4. Jerusalem das unnütze Rebenholz Cap. 15.

Israel war schon vor Hes. wiederholt mit einem Weinberg (Jes 5) oder einem Weinstock (Hos 10 1 Jer 2 21; — Dtn 32 32 f. ist vielleicht später) verglichen worden, und das Volk bildete sich, obgleich das Bild immer in malam partem gewendet wurde, auf diesen Vergleich wohl etwas ein, war doch der Weinstock als das charakteristische Zeichen einer überlegenen Kultur als edelstes Gewächs hoch gewertet. Vermutlich schätzt ihn Hes. (vgl. auch 17 5 ff. 19 10 ff.) überhaupt nicht so hoch; denn sein Ideal ist die Kultur, welche Israel in Kanaan erreicht hat, gerade nicht. Nun aber nimmt er dem Volke sein καύχημα noch vollends, indem er beim Vergleich desselben mit dem Weinstock des Weinstocks köstliche Frucht (Jdc 9 13) einfach ignoriert, als existierte sie nicht, ihn dagegen blos nach seinem Holze taxiert, das vor dem Holz aller andern Gewächse gar nichts voraus hat: So ist es also auch nichts damit, dass Israel besser wäre als alle andern Völker, und es kommt Gott nichts darauf an, ob er dieses oder ein anderes Volk vernichte. Aber nun gar, wo mit der Vernichtung schon angefangen ist, wo das Holz des Weinstockes selber nicht mehr unversehrt ist, wozu ist es noch gut, als dass man es ganz verderbe? Mit Recht haben verschiedene Kommentatoren, z. B. Smend und Davidson, darauf aufmerksam gemacht, wie auch aus diesem Stücke ein völliger Verzicht auf die politische Grösse eines israelitischen Staates unter andern Staaten spreche. Israels Beruf liegt auf einem ganz andern Boden. Das Gleichnis, das geschickt durchgeführt ist, ist in sieben Vierzeilern mit je drei Hebungen geschrieben. Ausnahmsweise möchten wir die Übersetzung im Zusammenhang geben:

2 Und du, Menschensohn,
Was hat das Rebenholz
Voraus vor allem Reisigholz,
Das unter den Waldbäumen ist?

3 Nimmt man von ihm Holz,
Eine Arbeit draus zu fertigen?
Oder nimmt davon man einen Pflock,
Allerlei Gerät dran aufzuhängen?

4 Sieh, man giebt's zum Frass dem Feuer,
Seine beiden Enden hat das Feuer gefressen,
Und seine Mitte ist angebrannt,
Taugt es noch zu einer Arbeit?

5 Siehe, als es unversehrt war,
Fertigte man's nicht zur Arbeit,
Wo's gar Feuer frass, dass es brannte,
Wird's zur Arbeit noch gefertigt?

6 Darum, so spricht Jahwe:
Wie das Rebenholz unter Waldholz,
Das dem Feuer ich zum Frasse gebe,
So mache ich Jerusalems Bewohner.

7 Und richte mein Antlitz wider sie:
Vom Feuer kamen sie heraus,
Und das Feuer wird sie verzehren,
Damit ihr wisset, dass ich Jahwe bin.

Wenn ich wende mein Antlitz wider sie
8 Und mache das Land zur Wüste,
Weil sie die Treue an mir gebrochen,
Ist der Spruch des Herrn Jahwe.

2 וְאַתָּה ist oben nach LXX eingefügt (ebenso Cornill); die Übersetzung folgt nicht den Accenten dag. LXX und Vulg., sie ist aber nicht anzufechten. Anders v. Orelli: „Was soll aus dem Holz des Weinstocks werden unter allem Holz, aus der Ranke da, die unter des Waldes Bäumen ist?" Damit ist von vorn herein auf eine strophische Gliederung verzichtet. בַּעֲצֵי הַיַּעַר involviert nicht, dass der Weinstock selbst im Walde sein müsste. יַעַר bezeichnet blos die Gesamtheit der Bäume. Das Perfekt הָיָה drückt den bleibenden Zustand aus. 3 Die Ausführung des Gedankens der Unbrauchbarkeit des Rebenholzes ist Hes. wohl gelungen: nicht blos, dass es zur Verarbeitung nichts nütze ist; es ist nicht einmal fest genug, um als Nagel zu dienen. 4 Und nun ist es noch unbrauchbarer, weil es vom Feuer gelitten hat: an beiden Enden ist es versengt, und die Mitte ist angebrannt (נָחַר wie יֵחַר 5 Niph. von חָרַר): die Beziehung auf Israel ist sehr durchsichtig. Einerseits ist Ephraim, andererseits sind die Judäer unter Jojachin deportiert worden; was ist geblieben als ein kümmerlicher Rest in Jerusalem, der selbst schon hart mitgenommen ist, gewissermassen ein „rauchender Stummel" (Am 4 11 Jes 7 4)? 6 Für das allgemein überlieferte נְתַתִּיו verlangt Cornill נִתַּן; ohne zwingenden Grund: von Gott selber ist das Rebenholz schon seinem Wesen nach (das ist der Sinn des Perf.) zu nichts Anderm bestimmt als im Feuer zu brennen. In der Übersetzung ist nach LXX (Cornill) יְהוָֹה allein gelesen. 7 *Vom Feuer kamen sie heraus,* sofern die in Jerusalem Übrigbleibenden von der ersten Katastrophe nicht unberührt geblieben waren, s. zu v. 4. Grätz emendiert יָרְאוּ, vor dem Feuer fürchteten sie sich. Vielleicht ist nach LXX וְיָדְעוּ st. וִידַעְתֶּם zu lesen. 8 Zu מָעַל vgl. zu 14 13.

5. Jerusalem die Ehebrecherin Cap. 16.

Schon 6 9 (vgl. z. St.) hat Hes. die Sünden Israels unter dem Bilde der Hurerei dargestellt. Hier führt er diese Allegorie, sie auf Jerusalem allein beziehend, bis ins Extrem aus in einer Weise, die wohl nicht erst auf moderne Leser einen höchst abstossenden Eindruck machen muss. Das Kapitel liest sich wie eine unerträglich breite Paraphrase zu Jes 1 21: „Wehe wie ward zur Hure die treue Stadt" (vgl. auch Hos 1—3)! Aber ein wichtiger Unterschied zu Jesaja springt sofort in die Augen: Jesaja weiss, dass Jerusalem, ehe es zur Hure wurde, treu war, mit Recht erfüllt, eine Herberge und Burg der Gerechtigkeit (1 21 26). Ebenso war Amos die Wüstenzeit noch die ideale Zeit (5 25), und Hosea datierte die Sünde erst von dem Abfall zu Baal Peor (9 10), und noch Jeremia kennt eine Zeit, in der das Volk wie mit der Liebe einer Braut gegen Jahwe erfüllt war (2 2f.). Dagegen reicht nun nach Hes. Jerusalems Sünde bis in seine ersten Uranfänge zurück; schon seine Abstammung ist heidnisch: „dein Vater war ein Amoriter und deine Mutter eine Hethiterin" (v. 3). Mit vollem Rechte bemerkt Smend dazu: „Freilich würde der Verfasser von Cap. 40—48 wohl anders geurteilt haben, wenn er den Priestercodex des Pentateuchs vor sich gehabt hätte." In der That, dann begänne für ihn die Geschichte seines Volkes mit einem leuchtenden Punkte. Diese ganze Geschichtsbetrachtung aber begreift sich blos als erwachsen unter dem überwältigenden Eindruck einer ungeheuren Schuld, die sich von Generation zu Generation, stets sich erneuernd, fortgepflanzt

hat. Hes. hat in der Schule des Dtns das Dogma von der unbedingten Vergeltung gelernt: Das furchtbare Geschick Jerusalems kann nichts anderes als die Strafe sein für eine Unsumme von Verschuldung — hier wird Hes. von seinem schrankenlosen Individualismus im Stiche gelassen: das sündige Subjekt, dessen Geschichte dieses Capitel entwickelt, ist die Gesamtheit, zu der die Individuen solidarisch verbunden scheinen. Vgl. zu diesem Cap. bes. auch Cap. 23. Bekanntlich haben nach demselben Prinzip die Verfasser der Geschichtsbücher, namentlich derjenige der Königsbücher, ihre Geschichte geschrieben. Die Einteilung des Cap. ergiebt sich von selbst: 1—14 15—34 35—58 59—63.

a) **Jahwes entgegenkommende Wohlthaten 1–14.** 3 Was Hes. mit der kanaanitischen Abstammung Jerusalems sagen will, wird erst deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, was es für ihn heisst, nicht Israelit zu sein. Wer ausserhalb Israels stand, stand auch ausserhalb seiner religiösen Verfassung; aus den „Völkern" waren seit dem Dtn „Heiden" geworden. So waren die Kanaaniter nicht nur dem Blute nach Fremde, sondern „Heiden", für die es kein Heil gab. Thatsächlich war ja Jerusalem nicht von israelitischer Gründung, aber darauf legt Hes. den Accent nicht; worauf es ihm ankommt, ist einzig seine religiöse Beschaffenheit, und diese ist nicht aus heiligem Samen aufgesprosst. Hes. wendet sich damit direkt gegen den stolzen Anspruch, auf den sich die Leute gelegentlich sogar ausdrücklich etwas zu Gute thun, dass sie Abraham zum Vater haben (33 24). אֱמֹרִי ist häufig = כְּנַעֲנִי; חֵת wird Gen 10 15 (J) als Sohn Kanaans aufgeführt. מְכוּרָה ist wohl ursprünglich = Ausgrabung, √ כּוּר. 4 Dem neugeborenen Kinde war selbst die notwendigste erste Pflege vorenthalten geblieben. *Deine Geburt aber am Tage, da man dich gebar, — deine Nabelschnur wurde nicht abgeschnitten* (zum zweimaligen Dagesch im ר vgl. Stade Gr. § 135 a), *und mit Wasser wurdest du nicht gewaschen . . . . noch mit Salz eingerieben noch in Windeln gewickelt.* Völlig unverständlich ist לְמִשְׁעִי, das in LXX ganz fehlt. Gewöhnlich übersetzt man es „zur Reinigung", und Delitzsch möchte diese Bedeutung aus dem Assyrischen misû belegen (Baer, lib. Ez. XIV). Die Sitte das Kind mit Salz abzureiben findet sich noch jetzt im Orient (ZDPV IV 63). Schwerlich verdankt sie ihren Ursprung einem hygienischen Grund, obgleich die Fellachen meinen, dass das Kind dadurch gestärkt und abgehärtet werde (Nowack Archäol. I § 28 p. 165 Anm. 4, vgl. Rosenmüller, z. St.), sondern wohl einem kultischen (vgl. den „Salzbund"). 5 Einfach hingeworfen wurde das hilflose Kind von seinen Eltern, so sehr verabscheuten (בְּגֹעַל) sie sein Leben. Smend bemerkt dazu: „Neugeborene Mädchen werden im Orient noch jetzt häufig ausgesetzt; von den alten Arabern wurden sie lebendig begraben (Qor. 81 8)." Zum Inf. חֻמְלָה vgl. Stade Gr. § 619 g. 6 Da das Kind vom Blute nicht gereinigt ist, so zappelt es darin (מִתְבּוֹסֶסֶת eig.: sich stampfend gebärden). Wenn das letzte kleine Sätzchen zweimal unmittelbar hintereinander steht, so ist die unglücklichste Auskunft, ihm jedesmal einen andern Sinn abzugewinnen, indem man בְּדָמַיִךְ das erste Mal zum Vorhergehenden, das zweite Mal zum Folgenden zieht (so Smend). Entweder ist eine einfache Wiederholung anzunehmen, durch die Gottes Erbarmen nachdrücklich betont werden soll, oder es ist, weil diese Auskunft doch nicht viel Befriedigendes hat, mit Cornill das eine Sätzchen als Dittographie zu streichen (so LXX). Dagegen möchte ich בְּדָמַיִךְ im Gegen-

satz zu den meisten Erklärern zum Vorherigen ziehen: *Ich sprach zu dir in deinem Blute: lebe!* 7 רְבָבָה „ich machte dich zu zehntausend“ versteht man natürlich von der Mehrung des Volkes in Ägypten; aber zuzugeben ist, dass dann das Bild, das sonst konsequent durchgeführt ist, plötzlich verlassen wäre. Wir möchten daher mit Cornill der LXX und Pesch. den Vorzug geben, wenn sie רְבִי gelesen haben, nur dass dann entschieden besser ist, mit Cornill auch noch נְתַתִּיךְ zu streichen (so Pesch., kopt. Übers.); die Worte schlössen sich unmittelbar an das „lebe“ von v. 6 an: *wachse heran wie die Blume des Feldes* (Toy: רִבִּיתִיךְ); der Ausdruck erhebt sich zu wirklicher Poesie. Schwierig ist בַּעֲדִי עֲדָיִים. Man übersetzt wohl: „du kamst in deinen herrlichsten Schmuck“; aber dies könnte, da das Kind ja noch nackt ist und seinen äussern Schmuck erst v. 11 erhält, höchstens von der Körperschönheit verstanden werden, und für diese wird עֲדִי sonst nie gebraucht. Noch zweifelhafter ist die Annahme, dass unter עֲדָיִים die Wangen zu verstehen seien; (so Hitzig mit Berufung auf die LXX-Übersetzung zu Ps 32 9 und die alte Tradition zu Ps 103 5). Es wird also wohl unser Text einer Korrektur bedürfen. Smend schlägt vor בְּעֵת דֹּדִים, „du kamst in die Zeit der Liebe“; aber damit würde der Ausdruck von v. 8 unschön antecipiert, und zudem ist nicht leicht verständlich, wie gerade in dessen nächster Nähe die Worte hätten verderben können. Sachlich kühner aber sehr treffend ist die Konjektur Cornills, auf die schon J. D. Michaelis geraten war: עַד עִדִּים, ich möchte vorziehen בְּעֵת עִדִּים (vgl. Jes 64 5), *und du kamst in die Zeit des* [ersten] *Blutganges;* (vgl. v. 9). Bei der Unverhülltheit, mit der Hes. spricht, ist beim wachsenden Haar nicht an das Haupthaar zu denken (vgl. Jes 7 20). Aus dem Kinde ist eine mannbare Jungfrau geworden, die Jahwe sich nun 8 vermählt. Zu diesem Ende breitet er den Zipfel des Gewandes über sie — eine Ceremonie, die wir aus Rt 3 9 kennen (vgl. Dtn 23 1 27 20 und unsern Ausdruck „Mantelkind“). Nach Kraetzschmars Nachweis (die Bundesvorstellung im AT 1896) wäre es unrichtig, aus dem Schluss unseres Verses ableiten zu wollen, dass die Hebräer ebenso wie wir von einem Ehebunde gesprochen hätten; vielmehr seien Ehe und Berith nach hebr. Vorstellung zwei heterogene Dinge (l. c. p. 168), jene ein Rechtsverhältnis (S. 107), diese die kultische Handlung, durch die in feierlicher Weise Verpflichtungen oder Abmachungen irgend welcher Art absolut bindend und unverbrüchlich gemacht wurden (S. 40 f.). St. אֹתָךְ l. אִתָּךְ wie z. B. 2 1. 9 Waschen und Salben sind Ceremonien vor der Hochzeit, beide eng mit einander verbunden (vgl. Rt 3 3 Est 2 12 Jdt 10 3); es ist denn auch in letzterm kein Hinweis auf die königliche Würde oder gar die priesterliche Weihe des Volkes zu suchen. Sicher unrichtig ist es auch, unter dem Blute, das abgewaschen wird, dasjenige zu verstehen, das der Jungfrau noch von ihrer Geburt angehaftet habe (v. 6); wir haben viel eher an das Blut der Menstruierenden zu denken, was übrigens ein starkes Indicium für die Richtigkeit der v. 7 adoptierten Konjektur ist. **10** תַּחַשׁ ist der Name eines Tieres, dessen Deutung unsicher ist; meist denkt man an eine Delphinart, an die Seekuh, die sich im Roten Meere findet, Delitzsch (Proleg. 77 ff.) an einen Hammel. Seine Haut, die hier zu Schuhen verwendet wird, dient sonst zum Überzug der Stiftshütte (z. B. Ex 25 5). Der

Byssus (שֵׁשׁ ob Baumwolle oder Leinwand? vgl. die Realwörterbücher) muss, wie חָבַשׁ andeutet, hier den Kopfbund (vgl. Ex 28 39) abgeben, während die Bedeckung mit Seide (? מֶשִׁי, LXX: τρίχαπτον = haarfeine Fäden) den Gedanken an einen Schleier nahelegt, in den die bräutliche Gestalt gehüllt wird. **11 f.** Der Schmuck, den die Braut erhält, besteht aus Armgeschmeide (צָמִיד, auch Gen 24 22 30 47), Halskette (רָבִיד, Gen 41 42), vielleicht einer besondern Auszeichnung, Nasenring (נֶזֶם), Ohrenringen (עֲגִילִים von der runden Form vgl. zu 1 7, auch Num 31 50) und einer Krone; letztere trägt natürlich eine gewöhnliche Frau nicht; es scheint hier wohl die Anspielung auf die Einsetzung des Königtums durch. Dasselbe wird am Schlusse von **13** sogar ausdrücklich genannt. Nur fehlen die beiden Worte in LXX, und man kann fragen, ob Hes. das Königtum so sehr als ein Glück angesehen habe. Indessen könnte er es hier doch wohl genannt haben, hat es doch namentlich unter einem David und Salomo dazu gedient, den Ruhm Jerusalems über seine Grenzen hinaus zu tragen, wovon im folgenden sofort die Rede ist. Hieronymus sieht im Fehlen der Worte in LXX eine Rücksicht der Übersetzer auf den Ägypterkönig. Das sich Schmücken der Braut mit Gold und Silber erinnert daran, dass man sich wirklich zu putzen pflegte, um vor Jahwe zu treten (Ex 3 22 11 2 f. 12 35 f. Hos 2 15) wie die Araber zu ihren Festen, s. Sure 20 61 (Wellh.). Der Gleichklang שֵׁשִׁי־מֶשִׁי wird vom Ḳerē nicht anerkannt. Interessant ist der Einblick in das, womit sich eine vornehme Frau damals namentlich zu nähren pflegte: Feinmehl (vgl. zu 46 14), Honig und Öl; dagegen ist von Fleisch nicht die Rede. Zu אָכָלְתִּי vgl. Stade Gr. § 101 b. **14** Um ein konkretes Beispiel zu nennen, haben wir vor Allem auf den Besuch der Königin von Saba hinzuweisen.

b) **Jerusalems schwärzester Undank 15–34.** Nachdem der Gipfelpunkt in der Schilderung der Schönheit des jungen Weibes Jerusalem erreicht ist, geht Hes. zur Anklage über, **15** sie zunächst ganz allgemein formulierend: Jerusalems Sünde ist Hurerei, die es im Vertrauen auf (= עַל) seinen Ruhm ungescheut begeht. Wie die Huren am Wege sitzen (Gen 38 14 Jer 3 2), so wartete es, bis nur einer vorüberging. Schwierig sind die letzten Worte, die in LXX fehlen, לוֹ־יֶהִי. Man übersetzt wohl: ihm soll es werden, sc. was er von mir will. Ich möchte dann noch vorziehen zu lesen: לִי־יֶהִי, *mein soll er* (sc. כָּל־עוֹבֵר) *sein*. Cornill kombiniert den völlig unverständlichen Schluss von v. 16 damit לוֹ בָאת וְלוֹ הָיִית, „ihm liefest du zu“ (aber בוֹא לְ ist nicht zu belegen) „und sein wurdest du.“ **16** beginnt die bildliche Schilderung des Höhenkultes (vgl. zu 6 13): *du machtest dir* (*geflickte?* oder) *buntscheckige Höhen.* Es ist wohl daran zu denken, dass aus den Stoffen, welche Jahwe der Dirne zur Kleidung gegeben hatte, sie Höhenzelte verfertigte, ähnlich den Weibern, welche Ascherazelte woben (II Reg 23 7). Dass es nämlich auf den Höhen (zu בָּמָה s. zu 6 3) Zelte gab, folgt schon aus dem Namen אָהֳלִיבָמָה (Gen 36 2 vgl. Hes 23 4); I Sam 9 22 ist von einer לִשְׁכָּה, I Reg 13 32 II Reg 17 29 von בָּתִּים auf der בָּמָה die Rede. Andere möchten hier eher Teppiche vermuten und vergleichen dazu die ausgebreiteten Gewänder Am 2 8. Rein unverständlich sind die letzten Worte des Verses, und es ist noch Niemandem gelungen ihnen einen annehmbaren Sinn zu entlocken (vgl. den vorigen Vers). **17** folgt die bildliche Schilderung

des Bilderdienstes. Das unzüchtige Weib fertigt sich natürlich nur Mannsbilder (זָכָר noch in P und der spätern Litteratur) als Götzenbilder — nicht als ob es in Jerusalem nicht auch weibliche Götzenbilder gegeben hätte —, ja vielleicht sogar Phallusbilder (vgl. זִכָּרוֹן Jes 57 8 u. s. oben zu 8 17f.; anders W. R. Smith Lectures² 456). Zu Gottesbildern verwertet man gelegentlich gerade Schmucksachen, weil sie amuletartige Kraft haben (vgl. Ex 32 2f. u. oben zu 13 18). Mit diesen Bildern „hurt" Jerusalem; nach der Meinung des Volkes sollten diese Bilder freilich Jahwe gelten. **18f.** Die Götterbilder werden bekleidet (vgl. Jer 10 9), und Speise wird ihnen vorgesetzt (vgl. W. R. Smith l. c. 233). Dies letztere wird in etwas überreichen Worten ausgeführt; namentlich ist anstössig die doppelte Nennung des Öles; aber bei der allgemeinen Überlieferung der Worte ist jede Änderung willkürlich. Ölopfer (s. zu 45 17 u. vgl. Mi 6 7) und Mehlopfer (s. zu 46 14) bestimmt auch Hes. für Jahwe. Zu קְטֹרֶת s. zu 8 11. Nur vom Honigopfer wissen wir sonst nichts; allein wenn es nicht gelegentlich vorgekommen wäre, hätte sein Verbot Lev 2 11 keinen Grund. Nicht ungewöhnlich war es im babylonischen Kulte (vgl. P. Haupt in Toys Hes.). Jahwe nennt das Öl „sein" Öl, nicht weil es ihm gebührte, sondern weil er es Jerusalem gegeben hat; das lehrt unbedingt Hos 2 10, geht doch diese ganze Ausführung auf Hos 1—3 zurück. נָתַתִּי wie אָכַלְתִּי v. 13. Unverständlich ist wieder וַיֶּהִי, *und es geschah,* was Ausdruck von Jahwes Entrüstung sein soll. LXX zieht es zum Folgenden. **20f.** Den Gipfel der Schlechtigkeit Jerusalems aber sieht Hes. im Kinderopfer. Nicht nur die leblosen Gaben, die es Jahwe verdankt, die eigenen Kinder, die es ihm, seinem legitimen Gatten, geboren hat, nimmt es, um sie fremden Götzen zu opfern. הַמְעַט מִתַּזְנוּתָיִךְ, *war es zu wenig mit deiner Hurerei, dass du . . . .?* sollte eine Steigerung gegen v. 20 einführen; aber es ist so schwierig in dem folgenden eine solche zu finden, dass Cornill die beiden Worte mitsamt dem ganzen 21. Vers trotz ihrer allgemeinen Überlieferung streicht. Thatsächlich bringt v. 21 nicht mehr als v. 20; denn dass man die Kinder zuerst schlachtete und dann durch's Feuer gehen liess (הֶעֱבִיר sc. בָּאֵשׁ vgl. z. B. Dtn 18 10) heisst gerade so viel als sie den Götzen „zum Frasse" geben (beachte diesen starken Ausdruck). Also wird nur, wenn wir an der Ächtheit der Worte festhalten, die Sache selbst noch einmal aufgenommen und hingestellt als etwas, was man nach all der vorangegangenen Hurerei, an der schon übergenug gewesen wäre, nicht auch noch hätte erwarten sollen. Hatte sich schon Gen 22 der Jahwismus gegen das Kindesopfer, das also doch wohl vorgekommen sein musste, gewehrt, so kam es in der spätern Königszeit wieder öfter in Gebrauch (vgl. Mch 6 7 II Reg 16 3 17 17 21 6 Jer 7 31 19 5; auch noch Hes 20 26 23 37ff.). **22** Neben diesen Inbegriff von Verruchtheit stellt Hes. in sehr wirksamer Weise unvermittelt den erbärmlichen Zustand, womit Jerusalem begonnen und in welchem Jahwe sich seiner liebend angenommen hat; das also war sein Dank! St. וְאֵת כָּל liest LXX זֹאת עַל־כָּל; indessen sehe ich keinen Grund diese Lesart vorzuziehen. **23** Nach diesem kleinen Ruhepunkt v. 22, wo Jerusalems Bosheit erst recht in ein grelles Licht trat, geht es unaufhaltsam weiter mit Vorwürfen noch schlimmerer Art. Man begnügte sich nicht mit den inländischen abgöttischen Kulten, man ergab sich

selbst allerlei auswärtigen, ägyptischem (v. 23-27), assyrischem (v. 28), chaldäischem (v. 29 ff.), die unheilvolle Frucht der Verbindungen mit Fremden. Das kleine eingeschobene Sätzchen: *wehe, wehe über dich*, fehlt, wie ich glaube mit Unrecht, in LXX (B). **24** Unter גַּב hat man vielfach ein vielleicht unterirdisches Gewölbe verstanden ähnlich der fornix der Lateiner, wo die öffentlichen Dirnen sich aufhielten. Aber wir sind dazu nicht berechtigt; denn die Buhlen, um die es sich handelt, sind, entsprechend dem, dass Jahwe der legitime Mann ist, offenbar Götter und nicht Menschen; also wird גַּב die Erhöhung bezeichnen, auf welcher der Altar stand, synonym dem gleich genannten רָמָה. Der Satz würde demnach besagen, dass Jerusalem keinen freien Platz unbenutzt liess, um darauf seinen Götzenaltar zu errichten, ebenso **25** keine Strassenecke. פִּשֵּׂק Pi. = spreizen. **26** Es folgt die Spezialisierung, indem aufgezählt wird, mit wem Jerusalem gebuhlt hat. Sachlich wird zu v. 24 f. nichts Neues hinzugebracht; aber der Effekt soll gesteigert werden, je mehr Leute aufgezählt werden, mit denen die Buhlerei getrieben wurde. Dabei wird das Bild nicht rein durchgeführt, indem als Buhlen nun doch plötzlich nicht mehr die Götzen wie z. B. v. 17, sondern Menschen genannt werden, die בְּנֵי מִצְרַיִם, die בְּנֵי אַשּׁוּר. Hes. rückt damit die Ursache in den Vordergrund, welche den Götzendienst als Folge nach sich zog, nämlich das Paktieren mit Fremden, den „Handschlag mit Barbaren" (Jes 2 6). Indem Jerusalem sich mit ihnen einlässt, übernimmt es von ihnen abgöttische Sitten und Religion; gerade die Geschichte Judäas lehrt uns deutlich, wie politische Bündnisse der Religionsmengerei Vorschub geleistet haben (vgl. mein cit. Buch S. 17 f.). Kein Wunder also, wenn sie Hes. als Hurerei brandmarkt; so haben einst später die Pharisäer die Bündnisse der Makkabäer mit Rom als ein „Huren hinter fremden Göttern" beurteilt (Ass. Moys. 5 3 ed. Fritzsche). Die ganze lüsterne Sinnlichkeit Jerusalems wird noch besonders illustriert durch den Zusatz des גִּדְלֵי בָשָׂר. Eine neue Schwierigkeit ist nun aber, dass, nachdem wir durch die Kinderopfer (v. 20 f.) und die Vielheit der Altäre (v. 23 f. vgl. Jer 11 13) in die späte Königszeit versetzt worden sind, Hes. mit der Hurerei mit Ägypten nach v. 27 um viele Jahrhunderte zurückgreift. Es hat denn auch noch nicht an einem Versuche gefehlt **27** als unächt auszuscheiden. Cornill wendet nämlich gegen ihn ein: 1) dass in der ersten Hälfte dieses Capitels immer nur von der Schuld Jerusalems die Rede sei und nicht von seiner Strafe, 2) dass nicht ersichtlich sei, wie die philistäische Knechtschaft am Ende der Richterperiode als Strafe aufgefasst werden könne für ägyptischen Götzendienst oder für ein Bündnis mit Ägypten, 3) dass es damals ein Jerusalem noch gar nicht gegeben habe. Diese Einwände erscheinen mir doch nicht ganz entscheidend: 1) die Nennung der Strafe zwischen hinein lässt gerade den nachfolgenden erneuten Ungehorsam um so viel wirksamer hervortreten. 2) Wenn die Thatsache der philistäischen Bedrückung — diese als ein Ganzes aufgefasst — als Strafe für ägyptischen Götzendienst dargestellt wird, so ist dies lediglich die Geschichtsbetrachtung vom Standpunkt des unbedingten Vergeltungsglaubens aus, die auch schon den Verfasser des Richterbuches und später den Chronisten kennzeichnet: keine Strafe ohne Sünde und keine Sünde ohne Strafe. Ägyptischen

Götzendienst in der Urzeit aber kennt Hes. auch sonst (20 7 23 3). 3) Wenn von Jerusalems Huren die Rede ist in einer Zeit, in der es ein Jerusalem noch gar nicht gab, so zeigt dies blos, wie Hes. gelegentlich die Stadt völlig vergisst über ihrem Volke, das er einzig im Auge hat. Die Konstruktion מִדַּרְכֵּךְ זִמָּה, *vor deinem Wandel in Verruchtheit* (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 131 r) ist auffällig, hätte aber eine genaue Parallele 24 13 (doch s. z. St.). Zum Gedanken, dass die Philister sich über Jerusalems Wandel schämen vgl. oben zu 3 7 5 6. Warum wird Jerusalem der Gier der Töchter, nicht der Söhne der Philister preisgegeben? Das dürfte bittere Ironie sein; es verlangt nichts Anderes als Männern preisgegeben zu werden; daher ist seine Strafe, dass es Weibern ausgeliefert wird. *Und ich minderte deinen Teil* (sc. an Nahrung und Kleidung) findet seine Erklärung darin, dass der Gatte das untreue Weib in den Mitteln des Lebensunterhaltes vielleicht zu beschränken das Recht hatte (vgl. Ex 21 10). **28** זָנָה c. Acc. wie Jer 3 1. S. zu 23 7 u. vgl. II Reg 16 7 Jes 7 17–25. Möglicher Weise war es z. T. Freundschaft für Assur, was Josia bewog, dem Pharao Necho entgegenzutreten (vgl. Jer 2 18 36). **29** Die Bezeichnung Krämerland für Chaldäa findet sich auch 17 4 (s. z. St.); sie fehlt hier in LXX, dürfte aber doch ursprünglich sein, indem gerade durch die Handelsbeziehungen mit Chaldäa dem Eindringen babylonischer Religionsübung Vorschub geleistet werden mochte. Auf babylonischen Einfluss weist ohne Zweifel schon der von Hes. 8 14 erwähnte Tammuskultus, auf denselben vielleicht auch der Dienst der מְלֶכֶת הַשָּׁמַיִם (Jer 44 17 u. s.); vgl. auch 23 14 ff. **30** Die gewöhnliche Übersetzung der ersten Worte lautet: wie schmachtend ist doch dein Herz! Diese Worte wären in der grössten Ironie gesprochen. Aber לִבָּה, worin man wohl gelegentlich eine Zärtlichkeitsform erkennen möchte, findet sich nirgends im AT. Der Verdacht wird noch gesteigert durch die Unsicherheit der Tradition. LXX z. B.: τί διαθῶ τὴν θυγατέρα σου; Eine einigermassen sichere Konjektur wüsste ich nicht vorzuschlagen. (Cornill: מָה לִי לִבְרִיתֵךְ, was soll mir dein Bund?). Jerusalem treibt es wie ein *selbstherrliches* (שַׁלִּיט, fem.: שַׁלֶּטֶת) *Hurenweib*, d. h. eines, das mit eigenen Mitteln frei schaltet und waltet. Inwiefern dies geschieht, führt **31** aus. Sonst lassen sich Huren bezahlen; aber sie, die „Herrin", hatte dies nicht nötig. *Du warst* (הָיִיתִי und schon עָשִׂיתִי wie אָכַלְתִּי v. 13) *nicht wie eine* (gewöhnliche) *Hure, so dass du den* (von dem Buhlen der Hure bezahlten) *Hurenlohn verachtetest* — so lässt sich der überlieferte Text allenfalls deuten. Dem συνάγουσα der LXX (ebenso Pesch.) folgend lesen dagegen Cornill: לְלַקֵּט, Halévy (Rev. des Etudes Juives 24 35): לְכַנֵּס, Grätz: לְקַבֵּץ *Hurenlohn zu sammeln*. Ja, statt dieses Geld anzunehmen, giebt sie ihrerseits ihren Buhlen Lohn, dass sie nur zu ihr kommen. Dies besagt in natürlicher Fortsetzung der — übernächste Vers, während der unmittelbar folgende **32** plötzlich einen ganz andern Gedanken zwischenhineinbringt: *das ehebrecherische Weib nimmt* (3. Person) *statt ihres Mannes die Fremden* (beachte das grammatisch anstössige אֶת־זָרִים); dass die Ehebrecherin von fremden Männern kein Geld annimmt wie eine Hure, ist doch wahrlich nur, was von einer solchen zu erwarten steht. Den Vers haben schon Hitzig, Smend, Cornill, Kautzsch mit Recht als Randglosse eines Lesers gestrichen.

33 Wohl möglich, dass bei dem Lohn, den Jerusalem den fremden Buhlen giebt, ohne seinerseits etwas von ihnen zu erhalten, der Gedanke an die Tributleistungen mit unterläuft (vgl. z. B. II Reg 16 8 Hos 12 2 Jes 30 6). St. נֵדֶה bei BÄR נֵדֶה = *Buhlerlohn;* ebenso נֵדֶן, wozu DELITZSCH (BÄR lib. Ez. XIV) das assyrische nudunnû = Mitgift vergleicht. **34** Nur in diesem einen Punkt trieb es Jerusalem nicht wie Huren, im Gegenteil; aber das ist gerade das Allerschlimmste, indem es damit es nur noch ärger als eine Hure trieb. *Und so fand bei dir das Widerspiel von dem statt, wie sonst Weiber es treiben.* Mit dieser Pointe schliesst die Ausführung von Jerusalems Schuld. Statt בְּתַזְנוּתַיִךְ, das zum Folgenden zu ziehen ist, lese ich בְּזְנוּתֵךְ (TOY: Inf. Hiph.) *indem du hurtest, während man nach dir nicht hurte* (זֻנָּה, [Pu.] von Männern nur hier); diese letzten (in Pesch. fehlenden) Worte streicht CORNILL, m. E. mit Unrecht.

c) **Jerusalems Strafe 35–58.** **36** Wenn der Text der ersten Worte in Ordnung ist, so ist für נחשׁת eine obscöne Bedeutung zu statuieren, wie sich eine solche im mischnischen Sprachgebrauch (LEVY Nh. Wb. 3, 374 = der unterste Teil) findet, ein Synonym zu עֶרְוָה (vgl. GEIGER Urschrift 392, DELITZSCH in BÄR l. Ez. XIV f. ZDMG 40, 730). Jedenfalls kommt man hier mit der Bedeutung Kupfer, das ausgeschüttet, d. h. im Überfluss verschwendet worden wäre, nicht aus. Wenn die Quantität des Verschwendeten so gross gewesen war, so würde man statt Kupfer mindestens Gold erwarten; zudem wissen wir davon nichts, dass damals etwa schon Kupfermünzen im Gebrauch gewesen wären. v. ORELLI emendiert בָּשְׁתֵּךְ: „deine Schande ward ausgegossen.“ עַל = אֶל mit וַתִּגָּלֶה zu verbinden wie v. 37. Wie schon v. 20 f. als das Schlimmste bei der Hurerei die Kinderopfer hingestellt worden waren, so nennt sie Hes. auch hier noch als besondern Grund für die Notwendigkeit der Strafe: וְכִדְמֵי בָנַיִךְ und entsprechend dem Blute d. h. *wegen des Blutes deiner Söhne.* CORNILL emendiert, wie mir scheint, ohne zwingenden Grund וּנְדָנַיִךְ (vgl. v. 33), was aber weitere Streichungen nach sich zieht; für den überlieferten Text spricht übrigens noch v. 38. **37** Der Vers zeigt wieder (vgl. v. 26), wie wenig Hes. das Bild ganz rein durchzuführen vermag. Jerusalems Buhlen wären eigentlich die fremden Götter; aber wenn Jahwe jene versammelt, um ihnen Jerusalems Blösse zu zeigen, so denkt er offenbar an die Völker, die das Strafgericht an ihm vollziehen. Ein Widerspruch liegt ferner darin, dass hier auch von Buhlen die Rede ist, die Jerusalem hasst; da es sie sich nach dem Obigen selbst ausgesucht hat, wäre zu erwarten, dass es solche nicht geben konnte, und CORNILL löst den Widerspruch durch Streichen der Worte. Aber — und sie sind allgemein überliefert — wer wäre je auf den unglücklichen Gedanken gekommen, sie nachzutragen? Hes. hat wohl einfach an die Wirklichkeit gedacht und damit das Bild zerstört: Bei Jerusalems Katastrophe sind die schadenfrohen Zuschauer nicht blos die Völker, mit denen es einst geliebäugelt hat, sondern auch die feindlichen Nachbarn, mit denen es in Hass und Zwietracht lebte wie z. B. Philister, Edomiter, die Hes. selbst nennt (v. 57). Das Wortspiel, das in עֶרְוָה liegt: Scham — Blösse vermögen wir im Deutschen nicht wiederzugeben. St. עָרְבַתְּ lesen GRÄTZ, HALÉVY, TOY vielleicht mit Recht

עָגַבְתְּ, vgl. 23 5 du wardst brünstig. **38** Das Recht der Ehebrecherinnen, womit Jahwe Jerusalem richtet, ist der Tod (vgl. Dtn 22 22 Lev 20 10); natürlich verdient es ihn doppelt, indem es auch unter der Klage des Kindermordes steht. Die letzten Worte, eigentlich: „ich mache dich zu Blut des Grimmes und der Eifersucht" sollen so viel heissen als: ich mache dich zu Blut, wie G. und E. (natürlich des beleidigten Gatten) es vergiessen, also etwa: „ich lasse dich verbluten in Grimm und Eifersucht" (Smend). Diese Ausdrucksweise liesse an Verschrobenheit nichts zu wünschen übrig. Eine Emendation ist durchaus notwendig; aber Cornill (וְשָׁפַכְתִּי עָלַיִךְ חֲמָתִי) scheint mir nicht glücklich. Ich möchte vorschlagen: וְהֵנַחְתִּי בָךְ חֵמָה *und ich lasse an dir aus Grimm und Eifersucht* (vgl. v. 42). LXX hat übereinstimmend בְּדָם gelesen und dies konnte unter dem Einfluss des vorangegangenen דָּם unschwer aus בָּךְ entstehen und die weitere Verderbnis nach sich ziehen. Durch diese Emendation werden wir auch das unschöne doppelte וְנָתַתִּי (v. 39) los, das auch durch Toys Emendation (וְנָתַתִּי בָךְ) nicht gehoben wird. **39** Deutlich sind die um das geschändete Jerusalem Versammelten nicht Götter, sondern Völker (vgl. v. 37). Sie bringen es wieder in den jämmerlichen und elenden Zustand, von dem es ausgegangen war v. 7. **40** קָהָל noch in profanem Sinne = die Gesamtheit der vollbürtigen Gemeindeglieder (vgl. Holzinger ZATW IX 105 ff.). Die Steinigung als Strafe für Ehebrecherinnen findet sich noch bis ins NT (Joh 8 5). Ob das Zerhauen (בִּתֵּק blos hier) der Leiche spezielle Strafe der Kindermörderinnen ist oder nur die Getötete noch im Tode schänden soll, muss dahingestellt bleiben. **41** Zwar ist das Zelt ursprünglich Eigentum der Frau (cf. Gen 24 67 Jdc 4 17); wenn aber vom Verbrennen der Häuser die Rede ist, so scheint hier wieder der Gedanke an die Zerstörung Jerusalems durch die Feinde durch das Bild hindurch. Entschieden zu viel thut Pesch., indem sie die zerstückelte Leiche noch im Feuer verbrannt werden lässt, übrigens mit leichter Änderung des Textes: וְשָׂרְפוּךְ בְּתוֹךְ הָאֵשׁ (vgl. Lev 21 9). **42** Cornill (auch Kautzsch) vermag sich in die Worte dieses Verses von וְסָרָה an nicht zu schicken; er streicht sie, trotzdem sie allgemein überliefert sind. Das scheint mir nicht nötig zu sein; nur muss man in ihnen nicht durchaus eine Verheissung sehen wollen; sonst käme sie allerdings zu früh. Aber schon Smend hat richtig bemerkt, dass man die Worte missverstehen würde, wenn man darin eine Rücksicht auf Israel suchen wollte. Es ist hier vielmehr blos die Rede vom Zorne Gottes, in dessen Wesen es liegt sich auszulassen, bis er befriedigt ist. Gott will Ruhe haben und aufhören von Ärger und Eifersucht geplagt zu sein. Es giebt freilich kaum eine zweite Stelle bei Hes., die Gott so anthropopathisch darstellte. **43** Die ersten Worte würden bei Jeremia heissen, Jerusalem hätte sich an die Tage seiner Jugend erinnern sollen, sofern es in ihnen Gott in erster Liebe anhing (vgl. Jer 2 2); nach Hes. hat es ihm überhaupt nie angehangen; darum sollte es nach ihm jener Tage nur gedenken (זָכַרְתִּי wie אָכַלְתִּי v. 13), sofern Gott ihm damals in überschwänglicher Güte zuvorgekommen ist. St. וַתִּרְגְּזִי l. Hiph. וַתַּרְגִּיזִי, *weil du erzürntest*, st. בְּרֹאשׁ l. בְּרֹאשֵׁךְ, *auf dein Haupt*. Die letzten Worte bedürfen wieder einer Korrektur; denn: und nicht hast du Unzucht oder: Hast du nicht (הֲלֹא, Konjektur Smends) Unzucht geübt zu all deinen Greueln? ist

unmöglich richtig; die Greuel bestanden ja eben in Unzucht. Cornills Auskunft, die allgemein überlieferten Worte zu streichen, ist bequemer als gut. Ich möchte etwa vorschlagen: וְלֹא עָשִׂיתִי אִתָּךְ חֶמְלָה עַל וגו' *und nicht schone ich an dir all deine Greuel*. Die Redensart עָשָׂה חֶמְלָה אֶת dürfte dem עָשָׂה חֶסֶד אֶת (Sach 7 9) gleichgebildet sein, und חֶמְלָה wird mit עַל Gen 19 16 verbunden. **44** bringt einen neuen Ansatz. Hat Jerusalem es getrieben wie seine heidnische Umgebung oder gar noch schlimmer als diese, so muss es auch wie diese büssen. v. 44 liefert uns ein typisches Beispiel für das, was ein מָשָׁל ist (s. zu 12 22): *Wie ihre Mutter* (אִמָּה mit Suffix ohne Mappik; anders Ewald Lehrb. § 174 e), *so deren Tochter*. Art lässt nicht von Art. Die Mutter ist Hethiterin, und damit ist für Hes. genug gesagt (vgl. zu v. 3). **45** Es redet nicht der מָשָׁל weiter, sondern Hes. In wiefern aber kann er sagen, dass Jerusalems hethitische Mutter nicht blos ihrer Kinder überdrüssig geworden sei (— wir denken an das kanaanitische Kindesopfer —) sondern auch ihres Mannes? Der Mann kann doch nicht der Amoriter, er muss, um im Bilde zu bleiben, ein Gott sein. Ist aber etwas bekannt, dass die Hethiter ihrem Gotte untreu geworden wären wie Jerusalem dem Jahwe? Man hat wohl gemeint (so schon Theodoret), Hes. denke sich als Mann der Hethiterin Jahwe selber; d. h. es wäre nach Hes.'s Meinung Jahwe — etwa im Sinne von Rm 1 — so gut der Gott der Hethiter (dann natürlich auch nicht blos Samariens sondern auch Sodoms) wie er Jerusalems Gott war, und aller Gottesdienst der Heiden nur Abfall von einem ursprünglichen wahren Gottesdienst, der Jahwe gegolten hätte. Aber dieser Gedanke wird durch das ganze in unserm Capitel ausgeführte Bild entschieden ausgeschlossen. Die schiefe Auffassung beginnt da, wo man anfängt, einzelne Züge des Bildes in unerlaubter Weise auszudeuten; man darf überhaupt nicht untersuchen wollen, wen Hes. unter den Männern der Hethiterin und Sodoms verstehe. Genug, dass nach seiner Meinung die Hethiter sich allerdings nicht mit der Verehrung eines einzelnen Gottes begnügt, sondern überhaupt mancherlei Götzendienst getrieben haben; und dasselbe gilt von Sodom und Samarien (l. אַחְיוֹתַיִךְ; doch s. zu v. 52). Dafür im Einzelnen den geschichtlichen Nachweis suchen zu wollen, ist ebenso ungeraten als sich Streichungen zu erlauben, wie Cornill sie vornimmt. **46** Samarien heisst Jerusalems grössere, Sodom seine kleinere Schwester, weil Israels Gebiet grösser, Sodoms Gebiet kleiner ist als dasjenige Jerusalems, nämlich Juda. Wenn הַגְּדוֹלָה und הַקְּטַנָּה hier wirklich, wie sonst, die ältere und die jüngere bezeichnen sollten, so wäre dies historisch unrichtig und lediglich Bezeichnung nach Massgabe der Bedeutung beider Städte. Samarien „wohnt" links, d. h. nördlich, Sodom rechts d. h. südlich vom Standpunkt des Jerusalemers aus, vgl. zu 4 4. Die „Töchter" der beiden Städte sind die von ihnen abhängigen kleineren Ortschaften. **47** Man übersetzt meist: nur eine kurze Zeit (str. קָט als falsche Dittographie des Vorangehenden [Toy liest וזאת]), und du triebst es noch ärger! ... Dabei wäre die Voraussetzung, dass eine Zeit lang wenigstens, etwa unter David, Jerusalem es besser getrieben habe als Samarien und Sodom; aber dieser Gedanke fiele vollständig aus dem ganzen Zusammenhang heraus, in welchem gerade ausgeführt wird, wie schlimm von jeher Jerusalems Ver-

halten gewesen sei. Ich halte daher die andere an sich mögliche Übersetzung für allein zulässig: *es fehlte nicht viel, so triebst du es noch ärger.* . . . Man wendet dagegen ein: **48** besage ja gerade, dass Jerusalem es ärger getrieben habe. Das kann aber eben rhetorische Steigerung sein. Jahwe hält in seiner Strafrede gewissermassen einen Augenblick ein, um dann plötzlich überführt mit seinem Schwure sich selbst zu überbieten: Es fehlte nicht viel, so triebst du es ärger als Sodom; ja, wahrhaftig! Sodom hat nicht einmal verübt, was du verübt hast; vgl. Mt 11 21 ff. **49** Sodoms Schuld war, dass es der Hafer stach: *Hoffahrt, Überfülle von Essen und behagliches Wohlleben,* dabei keine Fürsorge für die Armen, — das hatte ja das Dtn so nachdrücklich empfohlen. **50** וַתִּגְבְּהֶינָה ist Schreibfehler für וַתִּגְבַּהְנָה. Die Greuelthat Sodoms ist natürlich die Gen 19 berichtete. ראיתי ist wohl als 2. Pers. Sing. fem., wie z. B. v. 13 und öfter in diesem Capitel, gemeint (so nach Aqu., Symm., Theod., Vulg. Ewald und Cornill). Das passt zu כַּאֲשֶׁר besser und enthebt uns der Schwierigkeit, Hes. einen Anthropomorphismus zuzuschreiben, den wir ihm trotz Gen 18 21 nicht gerne zutrauen. Dass Jerusalem damals noch gar nicht stand, ist keine Gegeninstanz (vgl. zu v. 27). **51** Dass Juda schlimmer gewesen sei als Israel, war für die Exulanten gewiss eine besonders bittere Pille; vor dem eigenen Exil hatte man im Exil des Nordreiches die sicherste Gewähr für dessen grössere Verderbtheit zu besitzen geglaubt. צִדֵּק steht in relativem Sinne: es kann einer gerechtfertigt werden, wenn Andere es ärger treiben als er. Gebraucht aber ist das Verb auch hier in forensem Sinne, wie **52** das פִּלֵּל zeigt = für jem. als Schiedsrichter eintreten (vgl. I Sam 2 25). Dabei ist Jerusalem selber als angeklagt vorgestellt; aber indem es eine grössere Schuld aufzuweisen hat als seine Schwestern, legt es sich für sie gleichsam ins Mittel, dass sie von einer weniger schweren Gerichtsstrafe getroffen werden als es selber. Nach Stade (Gr. § 186 Anm. 1) ist die kontrahierte Form אֲחוֹתֵךְ durch den Reim veranlasst. **53** Mit dem Vorigen ist bei Hes.'s strengem Vergeltungsglauben schon gegeben: Wird Jahwe Judas Schicksal wenden, so muss er mindestens das Gleiche für Samarien und Sodom auch thun. Die Wiederherstellung Samariens d. h. Israels ist Hes.'s ständige Erwartung (vgl. 37 15 ff. 48). Die Wiederherstellung Sodoms ist notwendig, sofern Sodom innerhalb der Grenzen des Landes der Zukunft liegt, das überhaupt herrlich wiederhergestellt werden soll; von der Erwartung einer positiven Bekehrung der Heiden ist also bei Letzterm keineswegs die Rede. St. des letzten וּשְׁבִית l. nach LXX: וְשַׁבְתִּי (so schon Hitzig und Ewald). Zur Phrase שׁוּב שְׁבִית (Ḳerē stets שְׁבוּת) „die Wendung jemandes wenden“, „eine Wendung in dem Geschick jemandes herbeiführen“ vgl. zu Hi 42 10. Diese Stelle spricht deutlich gegen die von E. Preuschen (ZATW 1895 1–74) neuerdings wieder verteidigte Annahme, שׁוּב שְׁבוּת bedeute „die Gefangenschaft wenden“. Unrichtig ist es danach auch, wenn Preuschen (l. c. 63) dafürhält, „Hes. habe für uns jedenfalls diesen Ausdruck in die Litteratur eingeführt“. Dass Sodoms Strafe nicht die gleiche war wie die Samariens und Jerusalems, kann nur den stutzig machen, der sich verpflichtet glaubt, alle Worte unseres Capitels pressen zu müssen. Zu בְּתוֹכְהֵנָה vgl. Stade Gr. 352 b. **54** Es ist bitterste Ironie, dass Jerusalem

durch seine Gottlosigkeit Andern ein Trost wird (es rechtfertigt sie nämlich, s. zu v. 51 f.), aber noch bitterer, dass es damit Samarien tröstet, das es hasst, und Sodom, das es verabscheut. **55** Schon will die Verheissung durchbrechen, aber noch ist die Bitterkeit in Hes.'s Seele oben auf. Bei der grossen Wendung der Dinge wird Jerusalem sich dazu bequemen müssen, Sodoms Namen in den Mund zu nehmen; bisher **56** war es dazu viel zu stolz, ihn nur über seine Lippen kommen zu lassen. Das scheint der einfachste Sinn des Verses zu sein. Andere Ausleger nehmen וְלֹא fragend, z. B. v. Orelli: „war nicht Sodom berüchtigt(?) in deinem Munde?" Die Frage müsste aber doch wohl irgendwie angedeutet sein. **57** Geiger (Urschrift 390) dürfte wohl mit Recht עֶרְוָתֵךְ st. רָעָתֵךְ verlangen; עת ist עַתְּ = עַתָּה zu punktieren (schon Ewald nach LXX, Vulg.): *ehe deine Scham entblösst wurde wie es jetzt ist, eine Schmach den Töchtern* (vgl. zu v. 27) *Arams*. Aber was soll hier Aram, das von Jerusalem so weit entfernt ist? An die Syrerkriege (Smend) ist gewiss nicht zu denken. Offenbar ist, was auch sonst oft, z. B. II Reg. 16 6 II Chr 20 2 geschah, אֲרָם aus אֱדֹם (so hier Pesch. u. selbst hebr. Handschriften u. darnach Cornill, Kautzsch) verschrieben. Edom und Philistäa werden als die beiden nächsten Nachbarn sehr passend zusammen genannt (vgl. 25 12 15). סְבִיבוֹתֶיהָ, in Pesch. fehlend, ist nicht zu halten (Cornill). **58** נְשָׂאתִים darf in der Gottesrede als Präsens oder sogar als Futurum übersetzt werden.

d) **Verheissender Ausblick 59–63.** **59** Das Erste ist allerdings, dass Jahwe nach dem jus talionis Jerusalems Treubruch vergilt. Dass Jerusalem Subjekt zu לְהָפֵר sei, ist erst zu sagen nötig, seit Valeton (ZATW XIII 254) Jahwe als solches hingestellt hat. **60** Nachdem aber die Gerechtigkeit Gottes ihren Lauf gehabt hat, greift seine Güte ein. Bei seiner Fassung von Berith (s. zu v. 8) sieht Kraetzschmar (p. 206) folgerichtig in עוֹלָם die Bedeutung „für alle Zeiten gültig." Gott schafft durch einen Gnadenakt für beide kontrahierende Teile sozusagen einen neuen modus vivendi. Worin dieser Gnadenakt besteht, besagt **61**. Er nimmt (l. בְּקַחְתִּי nach Pesch.; das Suffix der zweiten Person ein „leicht erklärlicher Irrtum", Cornill) die grössern und die kleinern Schwestern Jerusalems, d. h. die grössern Städte wie Samarien und die kleinern wie Sodom und giebt sie Jerusalem unter seine Botmässigkeit („zu Töchtern" vgl. zu v. 46) וְלֹא מִבְּרִיתֵךְ. Ganz verkehrt ist ein Hinweis auf Joh 10 16 (Schröder); an eine Bekehrung der Heidenwelt denkt Hes. hier so wenig als sonst irgendwo. Man sagt wohl, Jahwe verleihe diese Städte Jerusalem nicht als etwas, was ihm nach seinem frühern Bunde rechtlich zukäme. Damit schlösse also der künftige Bund etwas prinzipiell Neues in sich. Aber Hes. „sieht den letztern nur als die weitere Fortentwickelung und Vollendung des alten Bundes an" (so richtig Hävernick; s. zu v. 60). Man muss sich erinnern, dass die Berith beide Kontrahenten verpflichtet. Der Accent liegt also lediglich auf dem Suffix im Gegensatz zu אֲנִי **62**; den ihm zukommenden Teil hat Jerusalem nicht gehalten; daher richtig Krätzschmar (p. 166): „*nicht wegen deines Verhaltens im Bundesverhältnisse*" (so schon Hävernick, Hengstenberg; vgl. 36 22 32), d. h. die Worte entsprechen ungefähr unserm „nicht aus Verdienst, sondern aus Gnaden". Dieser göttliche Gnadenakt vermag schliesslich mehr als alle Strafurteile, die über Jeru-

salem ergangen sind: er bringt es zur Erkenntnis Jahwes (v. 62) und seiner eigenen Sündhaftigkeit 63. Es liegt nahe, die neutestamentliche Parallele Rm 2 4 heranzuziehen. Aber man darf dabei nicht übersehen, wie weit diese ganze Verheissung entfernt ist von der christlichen und speciell der evangelischen Auffassung von der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes, die ein „lustig, fröhlich Herze" haben (Luther). Wie anders sind die Worte וְלֹא־פִתְחוֹן פֶּה als was sich in der Stimmung des Dichters ausspricht: „O dass ich tausend Zungen hätte"! Gottes Güte offenbart sich hier in einer Weise, die weniger erhebt als niederdrückt (vgl. Duhm Theol. d. Proph. 260). Zu כִּפֶּר s. zu 43 26.

6. Zedekias Treubruch Cap. 17.

Durch eine Rätselrede (v. 1–10), deren Lösung durch Hes. selbst gegeben wird (v. 11–21), wird Zedekias Stellung und sein Verhalten in derselben gezeichnet. Hätte er sich darin nur zufrieden gegeben! sie wäre so schlimm nicht gewesen: als Vasall Nebukadrezars, dem er bei Jahwe Treue geschworen, hätte er wenn auch kein glänzendes so doch ein gesichertes Leben führen können. Aber statt dessen hat er sich nach Ägypten gewandt und damit den bei Jahwe beschworenen Vertrag treulos gebrochen. Das muss Jahwe schwer ahnden, indem er ihn nach Babel bringt und die Seinen in alle Winde zerstreut. An diese wenig tröstliche Aussicht reiht sich v. 22–24 eine Verheissung. Smend schliesst aus der Stellung dieses Capitels auf den Anachronismus des Ganzen (ebenso Kuenen hist.-krit. Einleitung II § 64 1 S. 294). „Zwischen 5/5 des 6. Jahres und 10/5 des siebenten seiner Regierung (8 1 20 1) war Zedekia noch nicht im Aufstande" (Smend). Ich möchte dies nicht so zuversichtlich behaupten; im neunten Jahre rückte Nebukadrezar heran, und dass man sich mit Abfallsgedanken schon länger trug, zeigt unbedingt Jer 27 f. An ein vaticinium ex eventu ist so wenig zu denken, dass man im Gegenteil einen kleinen Widerspruch zu den äussern Ereignissen im Ausdruck finden könnte, Jahwe wolle mit Zedekia in Babel rechten (v. 20). Das eigentliche Gericht über ihn wurde ja in Ribla gehalten. Und das einfache הֲתִצְלָח v. 10 15 scheint mir schon Beweis genug zu sein, dass Conception und Ausdruck dieses Stückes den Ereignissen vorangegangen sein müssen, mag auch der letztere bei der letzten Redaktion des Buches an dem einen oder andern Punkte retouchiert worden sein. Diese Gründe scheinen mir schon van Gilses Vermutung (Comm. in Ez. cap. XVII 1836 p. 100 ff.) hinfällig zu machen, dass wenigstens die Erklärung v. 11–21 später aufgezeichnet sei als das Rätsel (v. 1–10).

a) **Die Rätselrede 1–10.** 2 חִידָה ist die bildliche Rede (= מָשָׁל; in etwas anderm Sinne als 12 22), die einen verborgenen Sinn zu raten giebt. 3 Der Artikel in הַנֶּשֶׁר dient zur Veranschaulichung; der Adler, von dem Hes. sprechen will, ist ein ganz bestimmter: Nebukadrezar. Man könnte bei dem Vergleich daran denken, dass der Adler für uns der König der Vögel ist und dies z. B. schon bei den Persern war (Cyrop. 1 7); dazu würde treffend stimmen, dass man im Epitheton גָּדוֹל eine Anspielung auf den Titel „Grosskönig" sehen könnte (Hitzig; doch vgl. v. 7). Aber gerade für den heranziehenden Eroberer ist das Bild des Adlers, mit dem sich sonst der Gedanke an die Schnelligkeit verbindet, ganz gebräuchlich (vgl. Hos 8 1 Dtn 28 49 Jer 48 40 Jes 46 11 u. a.). So bot sich der Vergleich von selbst. Man darf nun in der Beschreibung des Adlers nicht alle Züge ausdeuten wollen. Die langen Schwingen, das volle Gefieder, die bunten Farben dienen blos dazu, dass wir ihn uns in ganzer Pracht vorstellen. Auch die Nennung des Libanons steht nicht in direkter Beziehung zum Sinn der Fabel (= Jerusalem wegen seiner vielen Cedernbauten, z. B. Hitzig). Wie der Hebräer geographische Epitheta liebt, so nennt er den Li-

banon, wo nur von einer Ceder die Rede ist; eine Libanonceder ist jede stattliche Ceder, ohne dass auf ihren Standort etwas ankommt. Die Ceder ist Bild des jüdischen Königtums; ihr Wipfel (צַמֶּרֶת) die „Spitzen der Gesellschaft“ die deportiert wurden, der oberste ihrer Sprossen 4 der König selbst, Jojachin. Smend weist darauf hin, es sei eine Unart vieler grosser Vögel von Bäumen die Spitztriebe auszubrechen. Möglicher Weise war dies Hes. nicht unbekannt, wie er denn überhaupt eine grosse Gelehrsamkeit an den Tag legt. Man beachte, dass er Babylon ein „Krämerland“ nennt, vgl. 16 29. Damit bringt er offenbar einen gewissen Gegensatz zu Israel zum Ausdruck. Schon der Name zeigt ja, dass es anfangs den Handel Andern überliess. Aber so ist es lange geblieben; zu Jesajas Zeit sind die Israeliten meist Bauern auf eigenem Grund und Boden (Jes 36 16), und hier noch erscheint der Handel als etwas, das Israel fremd ist und — nach Hes.'s Meinung fremd bleiben soll. 5 זֶרַע־הָאָרֶץ müsste trotz Smend's Einwand doch einen „Sprössling des Landes“ (vgl. v. 13) nicht „die Saat der Erde“ bezeichnen: während nämlich der Adler einen Baumtrieb in das „Krämerland“ trägt, bringt er den Samen zum neuen Gewächse nicht etwa mit sich, sondern nimmt ihn aus dem Lande selber. Oder sollte הָאָרֶץ aus הָאֶרֶז verschrieben sein? Das möchte nämlich die Gleichung nahe legen: die Ceder Bild der מְלוּכָה, also der Same der מְלוּכָה (v. 13) Same von der Ceder. Bei aller Abneigung gegen Zedekia konnte Hes. seine Abstammung doch nicht ableugnen. Es wäre dann freilich sehr unschön, dass der Same von der Ceder sich zum Weinstock auswächst! Aber in der reinen Durchführung seiner Bilder erweist sich Hes. auch sonst keineswegs als Meister. קָח in LXX und den meisten übrigen Versionen fehlend, von Ewald z. B. mit einem syrischen kûchâ = virgultum zusammengestellt, ist kaum mehr als Schreibfehler (eine Erklärung desselben s. bei Cornill). Was an vielen Wassern gepflanzt ist, kann tüchtig ins Kraut schiessen; übrigens ist im Orient ein Gewächs in ganz anderer Weise auf eine Lage am Wasser angewiesen als bei uns zu Lande, vgl. zu 31 4. צַפְצָפָה übersetzt man wohl unter Vergleichung des Arabischen und des Aramäischen mit „Weide“, und bekanntlich wächst ja die Weide vorzugsweise am Ufer von Gewässern. Aber dann ist es unerträglich, dass es heisst: *als Weidenpflanze setzte er es,* 6 *und es sollte sprossen und zu einem wuchernden Weinstock werden.* Mindestens wäre *Uferpflanze* (Hitzig) zu setzen, und als solche erscheint allerdings der Weinstock 19 10. Obige Übersetzung folgt der von Ewald vorgeschlagenen Punktation: וַיִּצְמַח וַיְהִי (ebenso Cornill; den Beweis liefert das folgende וַתְּהִי לְגֶפֶן). Zedekias Lage sollte nach Nebukadrezars Absicht keine unglückliche sein, sondern blos eine abhängige, im Bilde ausgedrückt: es sollten seine Ranken sich zu ihm (dem Adler) kehren und seine Wurzeln unter ihm sein. Skinner (S. 103 f.) betont hier mit Recht, was für einen klaren Einblick Hes.'s in Nebukadrezars Politik mit Juda dieses ganze Stück verrate. Aber von Nebukadrezars Erwartung trat das Gegenteil ein: 7 *Er streckte lechzend* (oder: *bog* = כָּפַן) *seine Wurzeln* zu einem andern Adler aus. St. אֶחָד l. mit LXX Vulg. Pesch. אַחֵר; des כָּפְנָה könnte man sich durch die Lesung מַפְנָה (Ges.-Buhl) *er wandte* mit leichter Mühe entledigen. Gemeint ist mit dem andern Adler (vgl. zu v. 3), der übrigens weniger glänzend

beschrieben wird, der König von Ägypten. Das richtige Verständnis der letzten Worte verdanken wir CORNILL; es ist nämlich, wenn מֵעֲרֻגוֹת מַטָּעָהּ nicht unerträglich nachhinken soll, מִן in komparativem Sinne zu nehmen: *Damit er ihn tränke mehr als das Beet, darauf er gepflanzt war.* Eigentlich ging es ihm an Wasser nicht ab, indem ihm sein v. 5 beschriebener Standort feuchte Nahrung genug darbieten musste. Aber „mit feiner Ironie lässt Hes. den verblendeten König gerade von dem, was er genug und überreichlich besitzt, noch mehr haben wollen“ (CORNILL). 8 Wie widersinnig dies sein Bemühen ist, soll die wiederholte Beschreibung seiner keineswegs ungünstigen Lage nachdrücklich hervorheben. 9 In תִּצְלָח *wird es glücken?* ist wohl das fragende הֲ hinter ה in יהוה einfach ausgefallen. *Wird er* (sc. der Adler, der den Weinstock gepflanzt hat) *seine Wurzeln nicht ausreissen und seine Frucht abreissen.* So übersetzt man wenigstens meist יְקוֹסֵס, Po. von קָסַס, das sich nur hier findet = קָצַץ? doch ist das Wort unsicher (LXX: τῆς ἁπαλότητος αὐτῆς = יְנִיקוֹתָיו v. 4). וְיָבֵשׁ ziehen wir zum Folgenden, streichen dagegen das in LXX fehlende תִּיבָשׁ. Zum festen Silbenschluss in טַרְפֵּי vgl. STADE Gr. § 71 2 80 2 c. Die traditionelle Übersetzung des letzten Versgliedes lautet: und nicht mit mächtigem Arm und nicht mit viel Volk (geschieht es), dass er ihn aus seinen Wurzeln hebt, d. h. Jerusalem zu erobern, wird Nebukadrezar keine grosse Mühe machen. Aber da uns diesmal Hes. selbst eine Auslegung seiner Worte giebt, hat man sich zunächst an diese zu halten, und sie (v. 17) führt uns, wie HITZIG und CORNILL mit Recht betont haben, zu einer gänzlich andern Auffassung der überlieferten Worte. Da v. 17 die grosse Heeresmacht und die zahlreiche Schaar Pharao gehört, muss der mächtige Arm und das viele Volk auch hier Pharaos sein: er lässt im entscheidenden Augenblicke Jerusalem und Zedekia im Stich (vgl. RASCHI: ולא יבוא הנשר השני לעזרתה לנוכח העקרות ומסיעות אותה משרשיה). Diesen Sinn zu gewinnen, bezieht HITZIG לְמַשְׂאוֹת auf Pharao = „zu erhöhen“. Weit besser liest CORNILL, hinter וְלֹא ein יָבֹא einfügend: לְיוֹם שְׂאֵת אוֹתָהּ. Letzteres möchte ich von ihm übernehmen, dagegen statt יָבֹא etwa ein תַּעֲזֹר vorziehen, das vor בִּזְרוֹעַ weit leichter ausfallen konnte: *und nicht wird ihm Hülfe durch mächtigen Arm und viel Volk* (sc. Pharaos) *auf den Tag* (vgl. 22 14 Jes 10 3), *da man es aus seinen Wurzeln hebt.* Durch eine solche Konjektur wird man auch die Unform לְמַשְׂאוֹת los, was kümmerlich als aramaisierender Infin. oder als Nominalbildung erklärt wird (cf. SELLE, 23). Dagegen wüsste ich nicht, warum נָשָׂא nicht von einem Baume ausgesagt werden könnte (vgl. Hi 27 21 Jes 40 24). **10** Unwiderruflich ist das Verderben des Weinstockes; das wird sehr nachdrücklich hervorgehoben durch den mehrfach wiederholten Begriff des Verdorrens. Verdorren wird er trotz seiner Pflanzung an vielen Wassern; es braucht ihn der Ostwind nur zu streifen. Der Ostwind ist der heisse Wind aus der Wüste, dessen Wirkung sprichwörtlich ist (vgl. z. B. Gen 41 6 Hos 13 15 Lk 12 55). Es ist natürlich auch daran zu denken, dass Nebukadrezar aus dem Osten kommt.

b) **Des Rätsels Deutung 11–21.** Eigentlich bedarf es einer solchen kaum; denn das Rätsel selbst (s. die Erklärung) ist an sich durchsichtig genug, ja, zuweilen blickt sogar der Gedanke an die Wirklichkeit merklich durch das

Bild hindurch (vgl. namentlich v. 9). **13** Möglich, dass st. וַיָּבֵא אתו zu punktieren ist: וַיָּבֹא אִתּוֹ; vgl. z. B. 16 8 (so Krätzschmar Bundesvorstellung S. 32; etwas Entsprechendes bei הָלַךְ I Reg 1 38, LXX) „*er ging mit ihm eine Ala* (eidliche Verpflichtung) *ein*". Vielleicht ist die Ausdrucksweise herzuleiten aus dem konkreten Vorgang eines Bundesschlusses (vgl. Gen 15 Jer 34 18). Es wurde nämlich ein Tier in zwei Teile zerlegt und die den Bund Kontrahierenden gingen dazwischen durch, zum Zeichen, wie gewöhnlich angenommen wird, dass ihnen für den Fall des Bundesbruches ebenso wie dem Tiere ergehen solle, indessen vielleicht richtiger als symbolische Darstellung, dass sie in das mystische Leben des Tieres aufgenommen seien (W. R. Smith Lectures[2] 314 ff. 480 f. Kinship 48 ff.). Die אֵילֵי־הָאָרֶץ sind die Grossen des Landes (אַיִל = Widder). **14** Das Suffix in בְּרִיתוֹ geht höchstwahrscheinlich auf Nebukadrezar; er ist derjenige, der Zedekia die בְּרִית gewährt (vgl. II Sam 3 12) resp. auferlegt; vgl. v. 16. Doch wäre eine Beziehung des Suffixes auf Zedekia bei unserer Erklärung von 16 61 nicht ganz ausgeschlossen. Ebenso kann man schwanken, ob sich das Suffix in לְעָמְדָהּ auf מַמְלָכָה oder בְּרִית beziehe: *dass es* (sc. das Königreich) oder *er* (sc. der Bund) *Bestand habe;* ich wage die Entscheidung nicht mit so viel Bestimmtheit wie z. B. Krätzschmar (l. c.), welcher behauptet, Smend verstehe es „mit Unrecht" vom Königreiche. **15** Was man schon bei frühern Bündnissen mit Ägypten nachgesucht hatte, war eine Unterstützung mit Rossen (Jes 31 1); die Reiterei von der man sich doch viel versprach, war im israelitischen Heer ein schwacher Punkt. Die Propheten hatten gegen Rosse und Wagen als Zeichen fremder Kultur mit ihrer Abneigung nie zurückgehalten (Hos 14 4 10 13: l. בְּרִכְבְּךָ; Jes 2 7 30 16 31 1 3 Mch 1 13); man mag davon auch hier etwas durchblicken sehen. Aber vor Allem empört den Propheten Zedekias Felonie; seine Entrüstung zeigt sich deutlich in der Lebhaftigkeit seiner Rede, in der er zu direkten Fragen übergeht. **16** Die Drohung auf fremdem Boden zu sterben, hat für den antiken Menschen in ganz anderer Weise etwas Schreckendes als für uns; das fremde Land ist unreine Erde (vgl. zu 4 13). **17** zeigt, wie unbekümmert um eine chronologische Reihenfolge Hes. hier darstellt. Nachdem er schon vom Schicksal Zedekias im Exil gesprochen hat, bringt er nach, der König von Ägypten (Pharao Uaphrahet = Hophra der Bibel, Apries der Griechen 588—570) werde ihm nicht helfen (l. אִתּוֹ); עָשָׂה אֶת = mit einem gemeinsame Sache machen. Grätz liest יוֹשִׁיעַ אתו wird er ihm helfen. Vgl. zu v. 9. Zu סֹלְלָה und דָּיֵק s. zu 4 2. Kuenen (hist.-krit. Einleitung II § 64 1 S. 294) sagt: „So (v. 15–18) konnte Hes. in der angegebenen Periode nicht schreiben". Ich meine, Hes. hätte v. 17 nicht in dieser Weise konzipiert, wenn er vom Versuche Pharaos zur Entsetzung Jerusalems mit einem Heere heranzuziehen (Jer 37 5 ff.) schon etwas gewusst hätte; er wirft ihm ja lediglich Unthätigkeit vor. **18** Es ist, als könne sich Hes. nicht genug thun, Zedekias Schuld nachdrücklich hervorzuheben. Warum betont er sie so stark? Sonst wiegt ja doch ein Vergehen gegen einen Fremden nicht so schwer; im Gegenteil, der antike Mensch ist sich einem solchen gegenüber nicht der gleichen sittlichen Verpflichtungen bewusst wie gegen die eigenen Leute (vgl. mein cit. Buch S. 10—12). Die Antwort geben **19—21**. Die Ala, welche Zedekia

verachtet hat, ist Jahwes Ala, die Berith, welche er gebrochen, Jahwes Berith. Wir müssen uns erinnern, dass das Tier, zwischen welchem, wie oben (zu v. 13) gesagt, die Kontrahenten hindurchgingen, ein Opfertier war, mit andern Worten: der Bundesschluss religiösen resp. sakramentalen Charakter trug[1]) (vgl. m. Buch S. 46 f.). Damit ist aber zugleich gesagt, unter welchem Gesichtspunkt Hes. Zedekias Sünde betrachtet: nicht sofern er an Nebukadrezar untreu geworden ist, sondern sofern er den bei Jahwe beschworenen Eid gebrochen hat, ist er schuldig; seine Schuld ist ein direktes Vergehen gegen Jahwe, d. h. aber, dass seine Sünde für Hes. nicht war, was wir eine „ethische" sondern eine „religiöse" Sünde nennen. **19** liest LXX wohl mit Recht hinter לָכֵן ein אֱמֹר, *sprich*. הֵפִּיר st. הֵפֵר viell. wegen der Pausa (nach Siegfried-Stade blos Kakographie wie Ps 33 10 = הֵפִיר). **20**[b] und die drei ersten Worte von **21**, in LXX fehlend, werden von Cornill gestrichen, weil sie über den Inhalt des Rätsels hinausgehen sollen. Es ist aber einfach zu erwidern, dass v. 19–21 nicht mehr eigentlich Deutung des Rätsels v. 2–10 sind, sondern weitere Ausführung, die sich loser an das im Rätsel zur Darstellung Gebrachte anschliesst. Es wäre sonst auch nicht eben schön, in den Worten v. 20[a], dass Jahwe sein Netz über Zedekia ausbreitet (vgl. 12 13), die Deutung vom Ausreissen des Weinstocks sehen zu müssen, was übrigens im Bilde der Adler (= Nebukadrezar) besorgt. Konsequenter Weise müsste Cornill auch v. 21 streichen, handelt er doch vom Schicksal der Umgebung Zedekias, auf die im Rätsel auch keinerlei Bezug genommen ist. מִבְרָחָיו, seine Entflohenen? ist wohl Schreibfehler für מִבְחָרָיו (Targ., Pesch. und hebr. Handschriften, vgl. Dan 11 15 Hes 23 7) *seine Auserwählten = seine besten Leute in seinen Kriegsheeren* (s. zu 12 14) — das Nomen ist mit אֵת absolut vorangestellt (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 117 m und s. 20 16 35 10 44 3).

c) **Die Verheissung 22–24.** Nebukadrezars verfehlter Pflanzung gegenüber weiss aber Hes. für die Zukunft, von einer andern, die Jahwe selbst (vgl. das wiederholte אֲנִי) **22** vornimmt, und die ein wunderbares Gedeihen hat. Der Wipfel der Ceder und der oberste ihrer Sprossen sind natürlich nach v. 3 f. zu verstehen; nach Letzterm scheint die Verheissung, wenn wir v. 4 richtig gedeutet, auf einen persönlichen Nachkommen Jojachins zu gehen. Sein Epitheton רַךְ erklärt sich genugsam aus der augenblicklichen Lage, in der die Königsfamilie sich befand. Das ist gerade das Wunderbare, dass dieser Unscheinbare noch zu der geschilderten grossen Macht gelangen soll. Anstössig ist das (in LXX [B] fehlende) וְנָתַתִּי; ich vermute darin einen Gehörfehler und möchte וְנָטַעְתִּי (so auch Grätz) resp. וּנְטַעְתִּיו lesen, was zu וְשָׁתַלְתִּי einen guten Parallelismus gäbe. Ich glaube, dass man in den Worten עַל־הַר גָּבֹהַּ וְתָלוּל mit Recht eine Anspielung auf Jes 2 2 findet (vgl. 40 2); das wäre ein starkes Indicium für das neuerdings meist angefochtene hohe Alter von Jes 2 1–4. Die Ceder gehört notwendig auf einen hohen Berg — da ist sie auch weithin sichtbar — im Gegensatz zum wuchernden Weinstock, der am Wasser drunten wohl

1) Hierin scheint mir Krätzschmar (l. c. p. 32 f.) entschieden zu fehlen, dass er diesen Bund behandelt unter „Bund auf profanem Gebiet" im Gegensatz zur „Bundesvorstellung auf religiösem Gebiete"; auch hier ist Jahwe in den Bund mit hineingezogen (vgl. Jos 9 14).

in die Breite aber nicht in die Höhe wachsen kann. **23** Richtig hat Cornill daran erinnert, dass die Ceder kein Fruchtbaum sei und der Schatten auch nicht von den Früchten komme; st. פְּרִי ist zu lesen פֹּארָה (vgl. v. 6) *er soll Laub tragen.* Ebenso ist mit Cornill nach einigen Texteszeugen hinter תַּחְתָּיו: כָּל־חַיָּה einzusetzen, worauf dann וְכָל: Unter der Ceder soll allerlei Getier lagern, während in ihren Zweigen allerhand befiederte Vögel nisten sollen. Ist hier, wie man die Stelle meist verstanden hat, von einer *allgemeinen* weltlichen oder geistigen Herrschaft die Rede, die Israel unter seinem Messias einst ausüben soll (vgl. Dan 2 35 Mt 13 32)? Das kann man blos behaupten, wenn man **24** vollständig ignoriert. Die fremden Völker, d. h. die heidnischen Reiche, sind keineswegs das Getier und die Vögel im Bilde; vielmehr werden sie zusammengefasst in den „Bäumen des Feldes“, welche entsprechend der Ceder (= Israels König resp. Königtum) die heidnischen Könige resp. ihr Königtum repräsentieren (vgl. zu 31 6). Es führen also die heidnischen Reiche ihre Sonderexistenz weiter und sollen blos dazu gebracht werden, dass sie Jahwes Macht anerkennen. Das ist durchaus im Sinne von 12 16 zu verstehen (s. z. St.). Von ihnen umgeben, lebt auch Israel (NB. nicht blos Juda) in der Zukunft für sich, an seiner Spitze ein König (= die Ceder), welcher allen Unterthanen seines Landes (= Getier und Vögel) den vielersehnten Schutz gewährt. Sein Königtum übertrifft an Herrlichkeit dasjenige der übrigen Völker um so viel als die Ceder vor den Bäumen des Feldes den Vorzug hat.

v. 22–24 enthalten eine im engern Sinne messianische Weissagung, d. h. die Zukunftshoffnung knüpft sich an die Erwartung eines künftigen Königs, des „Messias“. Nun ist aber wohl zu beachten, dass ausser hier und 21 32 und noch 34 23 f. 37 24 f. das Bild des messianischen Königs bei Hes. durchaus verblasst ist; in seinem Verfassungsentwurfe z. B. ist der König nicht mehr als der oberste Diener, der für den Kultus zu sorgen hat (vgl. Bertholet d. Verfassungsentwurf des Hes. S. 11 f.). Hier ist ein Widerspruch einfach anzuerkennen, und ich wüsste ihn nicht anders zu lösen als durch die Annahme, dass Hes.'s Zukunftserwartung allmählich eine Wandelung durchgemacht habe. Man müsste im andern Falle die genannten Stellen, die vom messianischen König handeln, streichen; aber gegen ihre Echtheit ist sonst füglich nichts einzuwenden; sie wird im Gegenteil z. T. durch den Zusammenhang gefordert. Ist aber unsere Annahme richtig, so haben wir mit ihr zugleich einen der entscheidendsten Beweise dafür gewonnen, dass Hes.'s Buch nicht aus einem Gusse konzipiert worden ist, sondern dass die verschiedenen Stücke wirklich aus verschiedenen Zeiten stammen. Es wäre hier vielleicht noch anzuführen, dass, während Hes. den „hohen“ Berg (sc. den Zion) später (40 2) ausschliesslich für die Tempelgebäulichkeiten reserviert, er ihn v. 22 noch als Sitz des künftigen Königs betrachtet. Das Zurücktreten des Messiasgedankens könnte man allenfalls daraus abzuleiten suchen, dass vielleicht die Hoffnung auf einen bestimmten Nachkommen Jojachins (vgl. zu v. 22) auf die eine oder andere Weise zu Schanden wurde. Sonst ist freilich Hes. an Glauben, auch wo er nicht sieht, nicht so arm. Es lassen sich aber auch innere Gründe angeben, warum die Messiasidee bei ihm überhaupt keine grosse Rolle spielen konnte und im Rahmen seiner ganzen Vorstellungswelt eigentlich ein heterogenes Element repräsentierte. Im Vordergrunde steht bei ihm so sehr der Gedanke an die alle menschliche Vermittelung rein ausschliessende Allmacht und Allwirksamkeit Gottes, dass für einen irdischen König kaum noch etwas zu thun übrig bleibt. Und dann ist für einen solchen auch kein Raum neben den berufenen Organen des rechten Kultes, über den hinaus Hes. nicht das mindeste Verständnis für weltliche, auch nur nationale Berufsaufgaben seines Volkes an den Tag legt. Ja, man kann unter solchen Umständen geradezu fragen, wie Hes. überhaupt dazu komme, die Messiasidee nur aufzunehmen. P. Volz (Die vorexil.

Jahweprophetie u. der Messias 1897 S. 87 f.) giebt darauf eine doppelte Antwort, die ich blos nach einer Seite hin ergänzen möchte. Er sagt: „Einmal ist Ez. selbst, in der Glut seiner Jünglingszeit, von der allgemeinen Erwartung mit fortgerissen worden ..... Sodann schliesst sich der Prophet der Messiaserwartung an und hält sie längere Zeit fest, weil er seine Eschatologie nach schematischen und dogmatischen Grundsätzen und vorwiegend unter dem Einfluss seiner Reflexion gestaltet. Aus diesem Grund nimmt er in sein Zukunftsbild alle die Züge auf, die dem Volk als Zukunftswünsche lieb geworden waren und in der Vorstellung von der Eschatologie überall Bedeutung erlangt hatten" (vgl. überh. l. c. S. 81–88). Ergänzen möchte ich das Letztere dahin: Er nimmt die Messiasidee namentlich auf, weil er sie (was eben Volz bestreitet) schon in der ihm vorangegangenen Jahweprophetie vorfindet (vgl. Jes 9 5 11 1 ff. Jer 23 5 f.; s. zu 21 32). Das würde die Schlussworte unserer allg. Bem. zu Cap. 1 bestätigen.

7. Der Massstab der göttlichen Vergeltung Cap. 18.

Die letzten Capitel haben die Sünde von Volk, Stadt und König genugsam illustriert, um zu zeigen, dass diese zum Gerichte reif sind. Aber nun, wenn das Gericht selber hereinbricht, wie vergilt Gott? Büssen die Gerechten mit den Gottlosen bzw. um ihretwillen? Dies Letztere ist die aus älterer Zeit ererbte Meinung des Volkes, wie sie sich in dem auch von Jeremia (31 29) überlieferten Sprichworte ausdrückt, von welchem Hes. in diesem Capitel seinen Ausgangspunkt nimmt. Man wollte damit sagen, dass man gestraft werde für die Sünden der Väter, und die Meinung dabei war natürlich, dass man selbst es weniger schlimm getrieben habe als sie. Darum fand man denn auch Jahwes Verhalten nicht in Ordnung (v. 25). Dem tritt nun Hes. mit aller Entschiedenheit entgegen, seine Theorie, die er schon 3 16–21 ausgesprochen hat, voll entwickelnd (s. noch zu 24 21). Es muss denn auch hier auf unsere allg. Bemerkungen zu 3 16–21 hingewiesen werden, welche durchaus auch für dieses Capitel gelten (vgl. noch 14 12–23 33 1–20 und zur Wiederaufnahme s. die Bem. zu 10 9–17). Dass sich jene Theorie, die den extremsten Individualismus bekundet, mit den Ausführungen der vorigen Capitel (spec. Cap. 15 16), in denen das Volk und zwar nicht blos einer Generation gerade als eine moralische Einheit aufgefasst wurde, einigermassen stösst, ist unumwunden zuzugeben. Es zeigt sich auch hier wieder die Unvollkommenheit einer Theologie, die noch in ihren Anfängen steckt (vgl. zu 14 12–23). Mit dem hier Bemerkten ist schon der Gesichtspunkt hervorgehoben, von dem aus das Folgende verstanden sein will: es ist durchaus der eschatologische. Das Gericht steht unmittelbar bevor. In welcher Weise ergeht es? Es rafft den Gottlosen hinweg, während es den Gerechten verschont; daher das Capitel mit einer Mahnung zur Bekehrung schliesst. Von besonderm Interesse ist noch, worin für Hes. die Requisiten eines Gerechten bestehen.

a) **Hes.'s These 2–4.** 2 Zu מָשָׁל s. zu 12 22. „*Die Väter assen saure Trauben und den Söhnen werden die Zähne stumpf*". „Unreife Trauben werden noch jetzt in Syrien viel gegessen (vgl. Delitzsch zu Hi 15 33), und übrigens beachte man zum Verständnis der Pointe, dass das Stumpfwerden der Zähne eine sofortige und bald vorübergehende Folge jenes Genusses ist" (Smend). Der Sinn des Maschal ist natürlich, es müsse die nachfolgende Generation büssen für das, was die vorangegangenen verschuldet haben (vgl. Thr 5 7). 3 Es dürfte mit Targ. Pesch. מְשֹׁל zu punktieren sein (Cornill). 4 Hier findet der Individualismus Hes.'s seinen entschiedensten Ausdruck, ist doch der selbständige Wert der menschlichen Einzelseele hier ausgesprochen wie nie zuvor: Eine jede gehört Gott, d. h. dass Gott zu einer jeden in demselben Verhältnis steht und mit ihr verfährt, je nachdem sie sich selber zu ihm verhält. Früher gehörte die Einzelseele der Nation oder der Familie (Skinner S. 149). *Die sündige Seele soll sterben,* sterben denn nicht alle? Es handelt

sich um den Tod im bevorstehenden Gericht. Natürlich wird auch über die, die darin erhalten werden, eines Tages der Tod kommen; aber von diesem natürlichen Tode ist hier nicht die Rede.

b) **Die eine Seite der These** 5–9. Erhalten in der Katastrophe bleibt der Gerechte. Aber 5 wer ist gerecht, resp. was gehört zu Recht und Gerechtigkeit? Es gilt in erster Linie 6, sich vor falschem Gottesdienst zu hüten. In den ersten Worten läge nach dem überlieferten Text eine Polemik gegen den berüchtigten Höhendienst, und das ergäbe einen sehr guten Sinn (vgl. schon 16 16); doch legt ein Vergleich mit 33 25 die Änderung von עַל־הֶהָרִים in עַל־הַדָּם ziemlich nahe (s. W. R. Smith Kinship S. 310; Marti Gesch. d. israel. Rel. § 10 45 S. 40 204): *wer nicht mitsamt dem Blute isst.* Die Scheu vor Blutgenuss, welch' letzterer zum Zwecke besonders inniger Verbindung mit der Gottheit als Sühneritus hin und wieder muss vorgekommen sein (I Sam 14 32 ff. Lev 19 26 7 27 Jes 65 4: Blutbrühe) haben wir bei Hes. schon kennen gelernt (s. zu 4 14 u. vgl. W. R. Smith Lect.[2] 343). Die Augen erhebt man zu den „Dreckgötzen" (s. zu 6 4), indem man sie um Hilfe anfleht. An erster Stelle stehen also auch hier nicht sog. „ethische", sondern „religiöse" Pflichten. Und wohl zu beachten ist, dass unter ebendenselben Gesichtspunkt die unmittelbar folgenden zu reihen sind, die sich auf das eheliche Leben beziehen. Das zeigt schon der Ausdruck טִמֵּא und namentlich, dass es auf eine Stufe mit der Sünde des Ehebruchs gestellt wird, sich dem menstruierenden Weibe zu nahen. In beiden Fällen tritt nämlich durch die geschlechtliche Vermischung eine Blutsverunreinigung ein, und das Blut gehört in ganz besonderer Weise Gott, ist Gott ja doch nach semitischer Anschauung mit seinen Verehrern blutsverwandt. Dass durch Ehebruch der Nächste in seinen Rechten angegriffen wird, d. h. die ethische Seite des Vergehens, fällt in dieser Verbindung völlig ausser Betracht. Hes. bildet mit dieser Wertung den Übergang von der natürlichen ältern Auffassung (Ex 20 14 Dtn 5 17 22 22) zur spätern levitischen (Lev 20 10 vgl. mit v. 7 f.). Das Verbot des Concubitus mit der Menstruierenden findet sich sonst nur noch in P (resp. H) Lev 18 19 20 18; dem spätern Gesetze blieb auch hier übrig, zu spezialisieren (Lev 15 24). Anstössig ist übrigens der Ausdruck: אִשָּׁה נִדָּה; Smend nach 22 10: טֻמְאַת הַנִּדָּה; Cornill בְּנִדָּה nach Pesch. 7 Hier erst folgen die sittlichen Pflichten gegen den Nächsten. Hes. schliesst sich darin enge an das Dtn an, dessen Vorschriften wieder grossenteils auf dem Bundesbuch fussen; dem entsprechend tritt darin ein humaner Zug spec. den Armen gegenüber, welcher jene Gesetze charakterisierte, deutlich zu Tage. Hes. beginnt mit einer ganz allgemeinen Forderung (vgl. Lev 19 13 25 17), welche sonst dem Fremdling (Ex 22 20 23 9 Lev 19 33) oder dem Tagelöhner oder Armen gegenüber (Dtn 24 14) aufgestellt wird. Um dem aramäischen Worte חוֹב Schuld zu entgehen, liest Cornill שׁוֹב inf. abs.: *wer sein Pfand gewissenhaft zurückgiebt.* Was die Rückgabe des Pfandes bedeutet, lehrt Ex 22 25 Dtn 24 12 f. (beachte 24 13 צְדָקָה vgl. mit v. 5 unseres Cap.). Für einen Raub bestimmt P (Lev 5 20–26) dann schon eine ganz bestimmte Busse. Es gilt aber nicht nur nicht Bedrückung sondern auch positiv Wohlthaten zu üben. 8 Bei Verbot von Wucher und Zins (vgl. Ex 22 24 Dtn 23 20 f. Lev 25 36 f.) ist wohl zu betonen,

dass es selbstverständlich auf ganz andern Voraussetzungen beruht, als die, durch welche unsere modernen Geldverhältnisse bedingt sind. Im AT handelt es sich (ausser Dtn 23 21) darum, dass Arme Geld oder Naturalien entleihen mussten. Von ihnen soll nun nicht mehr zurückverlangt werden als was ihnen gegeben wurde; denn sie fallen unter das Gebot der Barmherzigkeit. Wenn unparteiisches Gericht anempfohlen wird, denken wir am Ehesten an schiedsrichterliche Urteile, um die wohl ein jeder angegangen werden konnte. **9** Das Genannte ist, was Hes. als Gottes Rechte und Satzungen kennt; wer das thut (l. st. אֱמֶת mit LXX אֹתָם), ist gerecht; das ist eine Definition vom Standpunkt des Gesetzes und seiner Religion aus: Gerechtigkeit besteht in einzelnen gerechten Handlungen (vgl. Bem. 3 zu 3 16–21). Andere katechismusartige Aufstellungen über recht und unrecht vgl. Cap. 22 Ps 15 24.

c) **Die Kehrseite 10–13.** Der fromme Vater hat einen gewaltthätigen Sohn (s. zu v. 14). **10** Höchst anstössig ist וְעָשָׂה אָח מֵאַחַד. Mit der Auskunft אָח = אַךְ (Ewald) ist noch nicht geholfen. Wir haben es offenbar blos mit einem Schreibfehler zu thun, für den Cornill einen sehr plausibeln Grund anführt: „Der Schreiber des Archetypus hatte das ד vergessen, bemerkte, als er am מ von מֵאֵלֶּה war, seinen Fehler, und schrieb nun das Richtige dahinter ohne אחם zu streichen“. Aber auch so noch befriedigt der massor. Text nicht: *Erzeugt er aber einen g. Sohn, der Blut vergiesst, und er* (d. Sohn) *thut eines von jenen* (Dingen), **11** *während er* (d. Vater) *dies alles nicht gethan hat, denn er* (d. Sohn) .... LXX hat eine gänzlich andere Überlieferung, und wenn man sich für die eine oder andere entscheiden soll, so verdient sie entschieden den Vorzug: *der Blut vergiesst und Frevel verübt, auf dem Wege seines gerechten Vaters nicht wandelt, sondern* .... (so Cornill, Kautzsch). Die in etwas von v. 7–9 abweichende Aufzählung der Sünden zeigt, dass Hes. doch nicht nur mechanisch seine eigenen Worte wiederholt; das ist gegen gewisse textkritische Bedenken an andern Stellen im Auge zu behalten. Der langen Sündenreihe wird **13** sehr wirkungsvoll das eine kurze וָחָי gegenübergestellt *und sollte am Leben bleiben?* Zu דָּמָיו בּוֹ vgl. zu 33 4.

d) **Die Kehrseite der Kehrseite 14–18.** Der gottlose Sohn hat seinerseits einen gerechten. Gottlos und gerecht — ein Mittleres giebt es nicht, und es kann es nicht geben; denn Gottlosigkeit und Gerechtigkeit wird erkannt aus einer Summe einzelner äusserer Handlungen (s. zu v. 9); diese aber ist notwendig entweder positiv oder negativ. **14** St. des zweiten וַיִּרְא (Kerē: וַיִּרְאֶה) l. nach LXX Vulg.: וַיִּרָא (so Smend, Cornill) oder וְיָרֵא (Kautzsch, Toy). **15** Zu עַל־הֶהָרִים resp. עַל־הַדָּם s. zu v. 6. **17** St. מֵעָנִי l. nach LXX מֵעָוֶל. Der Sohn soll wegen der Sünden des Vaters nicht sterben; denn **18** siehe, dieser ist ja selber dafür gestorben. Streiche das sinnlose אָח.

e) **Die in Hes.'s These sich manifestierende Gottesgerechtigkeit 19–29.** Mit dem letzten Satze (v. 18) ist Hes. zu seiner Hauptthesis zurückgekehrt. Aber er tritt damit zur Volksmeinung **19** in Opposition, und das veranlasst ihn, seine These nur mit um so grösserm Nachdruck hinzustellen **20**, sie zugleich nach einer neuen Seite hin ausführend, (v. 21–24), um daraus schliesslich Gottes Gerechtigkeit zu erweisen (v. 25–32). Hatte er nämlich bisher exempli-

ficiert, indem er die Individuen auf verschiedene Generationen verteilte, so thut er es jetzt, das Individuum selber in verschiedene Lebensabschnitte zerlegend. Dabei ist der erste Fall, **21**, dass der Gottlose von seiner Gottlosigkeit ablässt; und was Hes. hier zunächst in thesi setzt, darauf möchte er gerade durch diese Ausführungen in praxi hinwirken, daher er es als Gottes eigenen Willen hinstellt: **23** *Habe ich etwa Wohlgefallen am Tode des Gottlosen, ist der Spruch des Herrn Jahwe, und nicht vielmehr daran, dass er sich von seinen Wegen abwende, auf dass er leben bleibe?* Dieser Satz bedeutet entschieden einen Höhepunkt in Hes.'s Theologie: Jahwe hat Wohlgefallen daran, wenn er nicht im Gerichte töten muss; und das mochte vielfach empfundener Niedergeschlagenheit (vgl. 33 10 f. Thr 3 42–44 Jes 40 27–31 49 14) heilsam entgegentreten. Aber man darf doch auch nicht in einer falsch verchristlichenden Auffassung übersehen, wie äusserlich im Zusammenhang Sünde und Bekehrung, Tod und Leben gefasst sind (beachte was wir in Bem. 3 zu 3 16–21 die Atomistik des sittlichen Individuums genannt haben). Es ist übrigens klar, dass der obige Satz nicht in der Konsequenz von Hes.'s sonstiger Gottesauffassung liegt; macht er ja doch Gott in auffallender Weise abhängig vom freien Verhalten der Menschen (vgl. Bem. 5 zu 3 16–21) oder, vielleicht noch richtiger gesagt, von einer vergeltenden Gerechtigkeit, die in einer Weise objektiviert erscheint, dass sie wie ein Fatum über Gott selber steht (vgl. nam. auch das בָּם im folgenden Verse). **21** Er setzt den zweiten Fall (vgl. zu v. 21), dass der Gerechte von seiner Gerechtigkeit ablässt. Str. nach LXX die störenden Worte יַעֲשֶׂה וָחָי. Zu תִּזָּכַרְנָה vgl. Bem. 3 zu 3 16–21. Durch die beiden letzten hypothetischen Beispiele (v. 21 24) hat Hes. eigentlich schon zum Voraus dem Einwand den Boden entzogen, den er **25** ff. dem Volksmunde entnimmt. Hatten nämlich die einen gesagt, man büsse für die Vergangenheit, so sagten die andern: es trifft eben überhaupt die einen so, die andern so, Gottes Weg und Handlungsweise ist nicht konstant. Was aber jene beiden Beispiele schon erwiesen haben, ist gerade, dass das menschliche Leben inkonstant ist, dass es in jedem beliebigen Augenblicke die bisher eingehaltene Richtung abbrechen und eine völlig neue einschlagen kann. Kein Wunder also, wenn Gottes Weg nicht gerade erscheint! er richtet sich stets nur nach dem wechselnden Wandel der Menschen. Mag darum Gott töten oder am Leben erhalten, er ist der, der Recht hat und Recht behält. עֲלֵיהֶם in v. 26 scheint als עָלָיו hinter das zweite עָשָׂה zu gehören (Toy). **28** וַיִּרְאֶה zu Anfang fehlt in LXX (B) und dürfte aus v. 14 (s. z. St.) eingedrungen sein. **29** am Schlusse lies nach Targ. Pesch. Vulg. den Plural יִתָּכֵנוּ.

f) **Die Paränese 30–32.** **30** Weil denn also Tod und Leben nicht von Gottes Unbeständigkeit sondern von der Menschen Handlungsweise abhängt, so mögen sie ihren Wandel so einrichten, dass er ihnen nicht zur Veranlassung einer Verschuldung (לְמִכְשׁוֹל עָוֹן) werde, welche Jahwe am Tage der bevorstehenden Katastrophe (das ist der Tag des „Richtens") mit dem Tod bestrafen muss. Andere (schon die Punktatoren, Vulg.) fassen עָוֹן als Subjekt, z. T. (z. B. v. Orelli) sich darauf berufend, dass die Konstruktusverbindung מִכְשׁוֹל עָוֹן 7 19 14 3 in anderm Sinne stehe, sofern es sich dort um den Gegen-

stand der Sünde nicht der Bestrafung handle. Ich kann diesen Grund nicht für Ausschlag gebend halten, möchte vielmehr für die Übersetzung, „dass euch die Schuld nicht zum Fallstrick werde“ im Hebräischen eine etwas andere Wortstellung erwarten, durch die auch die Zweideutigkeit ausgeschlossen würde. **31** Israel soll sich ein neues Herz schaffen; sonst ist es Jahwe, der es ihm giebt (vgl. 11 19 36 26). Ein gleicher Widerspruch z. B. Jer 4 3f. vgl. mit 24 7 31 33; oder Phl 2 12f.; vgl. Bem. 5 zu 3 16–21. Statt בָּם l. בִּי nach LXX u. vgl. Jer 33 8 (Kautzsch). **32** vgl. zu v. 23.

Zurückblickend müssen wir urteilen, dass Hes.'s absolute individualistische Vergeltungstheorie bei seiner rein physischen Fassung der Begriffe Tod und Leben schon durch die alltägliche Erfahrung Lügen gestraft wird. Es kann nun einmal das Individuum nicht in solcher Weise von seinem geschichtlichen Zusammenhang abgelöst und auf den Isolierschemel gestellt werden. In dieser Beziehung ist die von Hes. bekämpfte Volksmeinung weit richtiger und bekundet namentlich mehr Sinn für die Thatsachen des wirklichen Lebens. Es ist auch hier, möchten wir vermuten, sozusagen eine dogmatische Befangenheit, die Hes.'s geschichtliches Sehvermögen trübt, wie ja im Grunde jede Dogmatik geschichtsfeindlich ist. Kein Wunder, dass man bei seinem Lösungsversuche nicht stehen bleiben konnte, und so haben die Juden sich fortan immer wieder mit diesem Problem beschäftigt — man denke blos an das Buch Hiob, an die Psalmen 37 49 73. Gerade die Naivität aber, mit der sich Hes. mit diesem Problem, das er als Problem noch kaum zu fühlen scheint, auseinandersetzt, zeigt, dass wir es hier noch mit den ersten Gedanken darüber zu thun haben.

8. Klagelied über die Fürsten Judas Cap. 19.

Dieses Klagelied bildet den natürlichen Abschluss des Abschnittes Cap. 12—19. Als Klagelied (קִינָה) erweist es sich schon seiner äussern Form nach (vgl. Budde ZATW II 1 ff. 15 ff.). Da indessen diese Form bisher noch nicht durch das ganze Stück hindurch nachgewiesen werden konnte, lasse ich zunächst einen Übersetzungsversuch in extenso folgen, der hier um so eher erlaubt sein mag, als dieses Stück in der That das formvollendetste Hes.'s sein dürfte (vgl. Ewald S. 428). Die längere Vershälfte hat durchweg drei, die kürzere zwei Hebungen.

2) Wie war deine Mutter eine Löwin Zwischen Löwen!
Sie lagerte inmitten von Leuen, Zog gross ihre Jungen,
3) Und bracht' eins ihrer Jungen auf, Zum Leu ward es,
Und lernte Beute erbeuten, Menschen frass er.
4) Und es rüsteten wider ihn Völker, Fingen ihn in der Grube
Und mit Haken führten sie ihn Ins Land Ägypten,
5) Sie aber sah, dass er weit fort sei, Dahin ihre Hoffnung,
Und sie nahm ein anderes ihrer Jungen, Macht' es zum Leuen.
6) Und er stolzierte inmitten von Löwen, Ein Leu ward er,
Und lernte Beute erbeuten, Menschen frass er,
7) Und er schweifte zu seinen Lagern, Verwüstete Wälder,
Dass erstarrte das Land und was drin war Vor seinem Brüllen.
8) Da lagerten Völker sich um ihn Rings aus den Gauen
Und breiteten ihr Netz über ihn, Fingen ihn in der Grube
9) Und legten ihn an Haken in Käfig, Brachten ihn hinter Schloss,
Dass man seine Stimme nicht höre Auf Israels Bergen. —
10) Deine Mutter war wie eine deiner Reben Am Wasser gepflanzt,
War reich an Früchten und Ranken Vom vielen Wasser,
11) Und es ward ihr ein mächtiger Ast Zu Herrscherstäben,
Und hoch wurde sein Wuchs Zwischen dem Laubwerk,
Und es fielen auf durch Höhe und Fülle Seine Ranken.

12) Doch sie ward ausgerissen im Zorne, Zur Erde geworfen,
Und der Wind des Ostens dörrte Ihre Frucht in ihrer Schöne,
Und es verdorrte ihr mächtiger Ast, Feuer frass ihn.
13) Nun ist sie gepflanzt in der Wüste, Im Lande der Dürre,
14) Und Feuer ging aus von dem Aste, Frass ihre Ranken,
Und nicht blieb ihr ein mächtiger Ast, Ein Stab zum Herrschen.

a) **Aufforderung an den Propheten, das Klagelied anzustimmen 1.** 1 LXX hat den Sing. נְשִׂיא gelesen, und das verdient, wie schon Ewald, Hitzig, Cornill u. a. erkannt haben, unbedingt den Vorzug; denn da im Folgenden auf mehrere Könige angespielt wird, lässt sich wohl eine nachträgliche Korrektur eines ursprünglichen Sing. in den Plural, niemals aber das Umgekehrte erklären. Für den Sing. spricht auch אִמְּךָ v. 2. Der Fürst, über den (אֶל st. עַל) Hes. das Klagelied erheben soll, kann nur einer sein, der damals נָשִׂיא ist, nämlich Zedekia. נָשִׂיא, nicht מֶלֶךְ nennt Hes. den Zedekia auch sonst (s. zu 7 26 12 12 21 30), und Fürst „Israels" heisst er, weil nach dem Untergang des Nordreiches Juda einzig noch Repräsentantin Gesamtisraels ist, das nach prophetischer Anschauung eine ideale Einheit bildet.

b) **Juda die Löwin 2–9.** 2 Unter der Mutter kann natürlich nicht Zedekias leibliche Mutter, Hamutal (II Reg 24 18) verstanden sein. Denn wie wäre damit das Bild, dass sie als Löwin unter Löwen gelagert, vereinbar! Schon eher könnte man Jer 31 15 heranziehen wollen und an die Stammmutter denken, die am Schicksal ihrer Kinder, des Stammes, unablässig Teil nimmt. Einfacher noch werden wir sagen, der Ausdruck sei Personifikation von Volk oder Staat Judas. Angeknüpft wird nun an den alten Spruch Gen 49 9, der allem Volke bekannt sein musste: Juda ein Löwenjunges. „Löwin" wird sie hier genannt, weil es auf die jungen Löwen, die von ihr geboren und gross gezogen sind, ankommt. Toy: דָּמָה לְל׳ einer Löwin gleich war..; aber das widerspricht dem Folgenden, wonach sie wirklich unter Löwen lagerte. Sie ist zwischen ihnen, d. h. mächtigen Nachbarreichen, denen sie mindestens ebenbürtig ist. Das Metrum wird uns in diesem Verse geradezu zu einem textkritischen Hilfsmittel, indem wir nach ihm gegen die Accente zu verbinden haben; die von Cornill vorgenommene Umstellung von רָבָצָה hinter כְּפִירִים scheint mir nicht geboten. Ob die Punktation לְבִיָּא aus metrischen Gründen erfolgt ist? Stade (Gr. § 192 b Anm.) fordert לָבִיא.

α) Das erste Löwenjunge, Joahas v. 3 f. 3 Es ist deutlich, dass der כְּפִיר entwickelter ist als der גּוּר. Was Hes. hier im Bilde über Joahas sagt, darf nicht gepresst werden, weder in bonam partem (Smend) noch in malam. Sobald er ihn überhaupt unter dem Bilde des Löwen — und das lag nach v. 2 nahe genug — darstellt, muss er ihn auch als Löwen beschreiben; daher wir jede weitere Charakteristik des Joahas, die man auf Grund dieser Stelle versucht, als ungehörig abweisen (vgl. dag. II Reg 23 32); er regierte übrigens blos drei Monate (609 oder 608). 4 וישמעו punktiert man seit Hitzig mit Recht als Hiph. (vgl. Jer 50 29) im Sinne von „Alarm erheben" gegen (l. עַל) einen, so wie man etwa gegen ein wildes Tier, das man fangen will, auszieht, bewaffnet mit Haken, sonst wohl auch mit Ringen, die man ihm durch die Nase zieht. Zum Bilde vgl. Jes 31 4 37 29; zur Geschichte II Reg 23 33 f.

β) Das zweite Löwenjunge, Jojachin v. 5–9.

Dass diese Verse auf Jojachin gehen sollen, ist kontrovers. Hitzig namentlich hat ihre Beziehung auf Zedekia verfochten. Das kann er aber blos thun, weil ihm von vorn herein feststeht, dass die Abfassungszeit dieses Stückes zwischen den Daten 8 1 und 20 1 eine fingierte sei und es in Wirklichkeit erst nach der Katastrophe Zedekias konzipiert worden sei. Wer ihm darin aber nicht zu folgen vermag, der darf mit voller Zuversicht behaupten, dass Hes. den König, mit dem er selbst in die Verbannung gehen musste, und an dem resp. an dessen Nachkommen nach ihm (vgl. 17 22–24) die ganze Zukunft hing, niemals einfach würde übergangen haben. Viel eher kann man sich darüber verwundern, dass bei der Beziehung dieser Verse auf Jojachin sein Vorgänger Jojakim völlig leer ausgeht. Man hilft sich wohl mit der Annahme, dass hier beide zusammengefasst seien (Smend). Aber das schiene mir psychologisch viel eher denkbar, wenn sie Gestalten der Vergangenheit wären statt Zeitgenossen, die der Prophet genau genug kennen musste, um sie deutlich von einander zu unterscheiden. Ausserdem würde durch eine solche Zusammenfassung die Klarheit des Bildes schwer geschädigt. Am Ehesten noch liesse sich vermuten, dass Hes. den Jojakim übergehe, weil der Ägypterkönig ihn eingesetzt habe und er ihn darum als König vielleicht nicht anerkenne (Skinner S. 100 Anm.). Aber der Prophet geht gar nicht darauf aus, uns hier im Bilde ein Kompendium judäischer Geschichte zu geben, wie man wohl von ihm zu verlangen scheint, sondern mit poetischer Licenz stellt er einfach Zedekia am Beispiel zweier seiner königlichen Vorgänger das traurige Ende vor Augen, dessen er sich zu versehen hat (vgl. Cornill, 285 f.). Über die Charakteristik Jojachins s. die Auslegung.

5 Viel Kopfzerbrechens hat den Exegeten נֹוחֲלָה gemacht, das man bald von חָלָה, bald von חול, bald endlich von יָחַל abzuleiten suchte und teils mit אִמְּךָ, teils mit תִּקְוָתָהּ als seinem Subjekte verband — alles ohne einen vernünftigen Sinn zu erhalten. Cornill emendiert נוֹאֲלָה, dass sie thöricht gehandelt habe. Ich möchte lieber נֶהֱלָא, Niph. von הָלָא vermuten, worauf auch schon Cornill (vgl. jetzt auch Toy) hingewiesen hat. Es findet sich nämlich (freilich von Wellhausen geändert) Mch 4 7 und wird von LXX mit ἀποθέω wiedergegeben; dieses selbe Verbum bietet aber LXX auch hier. St. אֶחָד l. אַחֵר (LXX). כְּפִיר שָׂמָתְהוּ scheint speciell auf die Einsetzung als König zu gehen; von der Mutter als Subjekt ausgesagt, passt dies blos auf Jojachin und weder auf Jojakim (vgl. II Reg 23 34) noch auf Zedekia (24 17). 6 f. Auch hier gilt (vgl. zu v. 3), dass man die einzelnen Züge im Bilde nicht pressen darf. Nur so viel ist gewiss, dass wir nach dieser etwas ausführlichern Schilderung den Eindruck erhalten, Hes. zeichne Jojachin im Ganzen als gewaltthätigen Menschen. Das entspricht der gewöhnlichen Vorstellung nicht, die man sich von ihm macht. Um so besser aber stimmt es (vgl. Cornill 285 f.) zur Notiz II Reg 24 9 und zu Jeremias richtig verstandenen Aussagen über ihn (vgl. ZWL 1881 S. 341 f.) wie auch zur Theorie, die Hes. eben (Cap. 18) ausgeführt hat, dass jeder für seine eigene Schuld büsse. Verzweifelt sind die ersten Worte von 7: „und er (der Löwe) erkannte“ (natürlich in obscönem Sinn = schändete) „ihre (sc. der Gefressenen?) Wittwen!“ Ewald’s: „er zerbrach ihre Paläste“ (= וַיָּרַע אַרְמְנוֹתָיו) ist anständiger aber nicht viel besser; denn Löwen haben in Palästen nichts zu suchen. Man hat also, wenn man emendieren will, vom zweiten Worte auszugehen; nach Hitzig’s Vorschlag אֶל מְעוֹנוֹתָיו braucht man nichts mehr Besseres zu suchen; denn מְעוֹנָה bezeichnet vorzugsweise die Wohnung wilder Tiere. Als Verbum setzt Hitzig וַיַּעַד, und er schaffte Beute; nur dass עָדָה sonst nicht vorkommt. Cornill: וַיִּרְבַּע

(aram. = וַיִּרְבַּץ) er kauerte. Oben habe ich וַיִּנַּע von נוּעַ vermutet. Andere Vorschläge von Marti (in Kautzsch textkrit. Anm.) und von Toy. So wenig wie in Palästen treiben sich Löwen in Städten herum. Cornill emendiert mit Recht וְעָרֵיהֶם in יְעָרִים. 8 וַיִּתְּנוּ ist unmöglich, sowohl absolut gebraucht als mit רִשְׁתָּם der zweiten Vershälfte verbunden. Glücklich hat ein Schüler D. H. Müller's וַיַּחֲנוּ vorgeschlagen (Müller, die Propheten in ihrer urspr. Form etc. S. 146). So übrigens auch Grätz. Etwas auffallend sind die Völker von „rings aus den Gauen"; es sind ja doch nicht die Nachbarn sondern die Chaldäer, die über Jojachin herfallen. Wäre מִמְּדִינוֹת aus מְעוֹנָתוֹ verschrieben: *rings um sein Wildlager?* 9 Dass Hes. sein bisher genau durchgeführtes Metrum verlassen hätte, wäre doch eine höchst unbefriedigende Auskunft; auch das doppelte יְבִאֻהוּ erregt Bedenken. Überdies ist die Textüberlieferung schwankend (vgl. Cornill). Ich habe zu helfen gesucht, indem ich die Worte *und brachten ihn zum König von Babel* als Glosse ausgeschieden habe. Als solche sind sie nämlich leicht zu erklären aus dem Bedürfnis, ein genaues Äquivalent zu וַיְבִאֻהוּ אֶל־אֶרֶץ מִצְרָיִם v. 4 zu haben; dies mochte im besondern Falle Hes. selbst nicht haben, so wenig wie seine Leser, die die Wegführung zum König von Babel so genau kannten, dass sie ihrer Nennung nicht bedurften. Dass dagegen יְבִאֻהוּ בַּמְּצֹדוֹת (l. וַיְבִאֻהוּ; Bär בַּמְּצָדוֹת) Glosse sei (Cornill), wüsste ich nicht zu erklären. Er nimmt Anstoss an בַּמְּצֹדוֹת, Bergfesten, die nach Babylon allerdings nicht passen. Lesen wir aber, worauf LXX Pesch. uns führen, בַּמָּצוֹר = Einschliessung (vgl. 4 2), so ist der Anstoss beseitigt, ja, man könnte sogar denken, es sei das Anklingen an מִצְרָיִם v. 4 beabsichtigt. Geschickt ist es nicht gerade, wie die Bilder des Netzes, der Grube und des Käfigs (סוּגַר, viell. assyr. Fremdwort, nur hier) unmittelbar auf einander folgen. עוֹד habe ich nach LXX aus metrischen Gründen ausgelassen.

c) **Juda, der Weinstock 10–14.** Das Bild ist uns schon von Cap. 15 17 her geläufig (s. z. St.). Das plötzliche Überspringen in dasselbe ist noch störender als der v. 9 gerügte Bilderwechsel. Ich vermute, dass Hes. auf die Nebeneinanderstellung beider durch Gen 49 8–12, gekommen sei, den schon erwähnten Spruch über Juda, wo ebenfalls beide vereinigt sind. 10 Eine neue crux interpretum bildet das gänzlich sinnlose בְּדָמְךָ. D. H. Müller (die Propheten in ihrer urspr. Form S. 146 f.) postuliert ein דֶּמֶךְ = Berglehne (vgl. s. Ez.-Studien 57 f.). Aber abgesehen davon, dass sich dieses Wort im Hebr. nicht nachweisen lässt, pflegt ein Weinstock an einer Berglehne sonst nicht zugleich viel Wasser zu haben. Da alle Ableitungen von דָּם, דָּמָה, דָּמַם und die Streichung des Wortes (Cornill) erst recht nichts taugen, bleibt blos noch die Möglichkeit einer Konjektur offen, und hier erscheint mir die alte von Calmet u. Gesenius vollauf genügend כְּגֶפֶן כַּרְמְךָ; sie empfiehlt sich auch nicht zum Mindesten dadurch, dass LXX ihre ersten Buchstaben (כְּרִמּוֹן) gelesen hat: *wie eine Rebe deines Weinberges.* Angeredet ist immer noch Zedekia (v. 1), und die Reben seines Weinberges sind als eines königlichen die denkbar besten (vgl. I Sam 8 14); Toy liest einfach בִּכְרָם. 11 Die Änderung des וַיְהִיוּ־לָהּ מַטּוֹת עֹז in den Sing. (LXX vgl. v. 12) scheint durchaus angezeigt durch die Sing.-Suffixe im Folgenden, die nicht auf גֶּפֶן gehen können, das meist und so auch im Folgenden

als Feminin behandelt wird. Die Einsetzung des Plural ist leicht verständlich, da מַטֵּה gelegentlich selber der Herrscherstab sein kann und man den nonsens verhüten wollte, dass ein Herrscherstab zu vielen werden sollte. Gemeint ist aber deutlich der eine Zweig am Weinstock = die Davidische Familie, die es innerhalb des jüdischen Reiches zu vielen Herrschern bringt. Seine Pracht wird etwas ausführlicher geschildert, aber es wäre doch eine unerträgliche Hyperbel, wenn sein Wuchs bis (עַל = אֶל) „zwischen die Wolken" reichte (vgl. עָב, so Ewald, Hitzig, Smend). עֲבוֹת = Zweig. Zu וַיֵּרָא habe ich als Subj. דָּלִיּתָיו gezogen und st. בְּגָבְהוֹ בְּרֹב abgeteilt בְּגֹבַהּ וּבְרֹב. Auf diese Weise ergiebt sich das Kinametrum von selbst; denn דָּלִיּתָיו hat zwei Hebungen. **12** Ich setze zu Anfang הִיא ein, um die dritte Hebung zu erhalten; eine ausdrückliche Nennung des Subjektes ist hier geradezu zu erwarten, da nicht mehr vom Ast sondern vom Weinstock selbst die Rede ist, und damit beginnt sogar eine neue Wende im ganzen Stück: v. 1–9 hatten blos vom Geschick der beiden unglücklichen Könige gesprochen, ohne das eigene Ergehen der Mutter näher zu berühren. Jetzt wird sie selbst mit ins Verderben gerissen und völlig vernichtet. Das kann natürlich blos auf die Katastrophe gehen, durch die dem jüdischen Staatswesen der Garaus gemacht wird — unter Zedekia also —, und damit erweisen sich v. 10–14 im Gegensatz zu v. 1–9, die schon Geschehenes im Bilde darstellen, als Prophetie, d. h. Künftiges vorausverkündend. Mit andern Worten v. 10–14 sind nicht parallel v. 1–9, sondern setzen sie fort. Zum versengenden Ostwind s. zu 17 10. Das Subjekt מַטֵּה עֻזָּהּ verlangt notwendig seine Verben im Sing. und zwar הִתְפָּרֵק וַיִּבַשׁ *abgerissen ward und es verdorrte ihr mächtiger Zweig.* Aber wenn diese Worte richtig überliefert sind, scheitert daran jeder Versuch, das Kinametrum auch in diesem Stück nachzuweisen, und doch fordert v. 14 energisch dazu auf. Ich möchte daher an dieser Richtigkeit zweifeln, und dem kommt entgegen, dass LXX etwas anderes als הִתְפָּרְקוּ gelesen hat. Ich habe בְּתִפְאַרְתּוֹ konjiciert; das gleiche Wort findet sich z. B. Ps 96 6 neben עֹז. Ich hatte zuerst vermutet אֶת־פֹּארֹתֶיהָ, *mitsamt* (vgl. z. B. Dtn 29 18) *ihrem Laubwerk* (vgl. zu 17 23); nur würde dadurch der zweite Stichos vielleicht zu lang. **13** Die Streichung des וְצָמָא geht auf LXX zurück. **14** פָּרְיָהּ fehlt in LXX „und ist wohl nur Dittographie aus בַּדֶּיהָ" (Cornill). Mit ihm lesen wir denn auch: מִהַמַּטֶּה. Mit Recht hat man in den Worten vom Feuer, das vom Zweige ausgeht, eine Anspielung auf Zedekia gefunden, der durch seinen Treubruch das schliessliche Unglück selber heraufbeschwor. Nach LXX l. וּתְהִי. Was seinem Inhalte nach ein Klagelied ist, das soll Israel ein Klagelied werden, d. h. das Unglück, davon es handelt, wird man in Wirklichkeit zu beklagen haben.

V. Fünfter Abschnitt.

Letzte Strafreden und Gerichtsweissagungen (Cap. 20—24).

Der Beginn eines neuen Abschnittes wird deutlich durch das neue Datum (20 1) markiert. Schwanken kann man, ob Cap. 24 dazu mitgerechnet oder als selbständiger Abschnitt genommen werden soll. Trotz der neuen Datierung (24 1) entschliessen wir uns für ersteres, schon aus dem rein äussern Grunde, dass die Abschnitte nicht von zu ungleicher Länge werden. Inhaltlich bringt unser Abschnitt kaum etwas wesentlich Neues; nur dass sich die Gerichtsweissagung unter dem Eindruck der fortschreitenden Ereignisse — die Belagerung Jerusalems hat bereits begonnen — mehr und mehr zuspitzt. Vielleicht auch, dass Hes. einen besondern Anknüpfungspunkt im Verhalten der Exulanten fand: Skinner S. 174 schliesst aus 20 32, er habe einer unter ihnen beginnenden Tendenz bewusster Assimilation an das religiöse Wesen der sie umgebenden Heiden gegenübergestanden. Das eigentliche Stichwort dieser Capitel ist, wie schon längst bemerkt, „willst du richten"? 20 4 22 2 23 36.

I. Israels strafbare Vergangenheit und Gegenwart mit einem Ausblick auf die Zukunft (Cap. 20).

a) **Einleitung 1–4.** Zeitangabe, Veranlassung und Thema der folgenden Rede. 1 Versetzt werden wir c. 11 Monate hinter das 8 1 genannte Datum, ins Jahr 591. Zum Besuche der Ältesten vgl. zu 8 1; natürlich ist es die grösste Willkür Ewalds, wenn er ihn mit dem 14 1 berichteten identifiziert; dazu berechtigt auch die Ähnlichkeit der Antwort 3f. nicht. Die ganze Antwort ist übrigens, dass ihnen eine Antwort seitens Jahwe nicht werden soll — was sie von ihm zu erfragen gekommen sind, wissen wir nicht. Dagegen werden sie die unfreiwilligen Zuhörer einer längern Strafpredigt, durch die sie selbst, obgleich ihnen zunächst ihrer Väter Spiegel vorgehalten wird, gerichtet werden. Die durch die Wiederholung nachdrücklich betonten Worte: *willst du sie richten* fasst man mit Recht neuerdings als Vordersatz auf.

b) **Rückblick auf die vergangene Volksgeschichte 5–29.** α) Israels Sünde in Ägypten v. 5–9. Man beachte, wie auch hier wieder im Gegensatz zu den ältern Propheten die Sünde bis in die ersten Anfänge der Volksgeschichte zurückdatiert wird (vgl. die allg. Bem. zu Cap. 16). 5 Der Ausdruck, dass Jahwe Israel „erwählt" habe, findet sich bei Hes. blos hier; er entstammt dem Dtn, während früher (Am 3 2 Gen 18 19 [?]) der farblosere יָדַע zweimal steht; für die alte Zeit dagegen ist das Verhältnis von Jahwe zum Volk kein erst künstlich geschaffenes sondern ein von Natur gegebenes. Die Erwählung wird hier nicht an die Erzväter geknüpft, sondern vollzieht sich in Ägypten; möglicherweise denkt Hes. geradezu an die Erzählung Ex 3 6ff. 14; dass er P (Ex 6) vor sich gehabt habe, lässt sich nicht erweisen. Der Ausdruck zeigt, dass es nach Hes.'s Meinung eine Zeit gab, in der Jahwe nicht verehrt wurde (vgl. 20 23ff.; 23 8 16 3 und Marti Gesch. der isr. Rel. § 6 S. 16). Das Erheben der Hand ist Zeichen des Schwures. Doch kommt es hier in kurzer

Zeit so oft, dass es das eine Mal Glosse sein dürfte (vgl. Cornill). **6** Ehe man ein Land bezieht, schickt man Kundschafter in dasselbe; diesen Kundschafterdienst hat Jahwe selbst geübt. Übrigens verlangt Toy die Lesung נָתַתִּי. Jahwe's zuvorkommende Güte, die hier und im Folgenden nachdrücklich hervorgehoben wird, dient ähnlich wie Cap. 16 als Folie für des Volkes schwarzen Undank. Dass Kanaan von Milch und Honig fliesst, ist schon der Ausdruck des Jahwisten (Ex 3 8); die grössere Betonung aber der Schönheit des Landes *„ein Kleinod im Verhältnis* (לְ) *zu allen Ländern“* ist Correlat des durch das Dtn namentlich geförderten Gedankens vom Vorzuge Israels vor den andern Völkern. **7** Die erste Forderung Gottes ist stets, dass Alles aus dem Wege geräumt werde, wodurch die Reinheit des Kultus Schaden erleiden könnte, und das geschieht vor Allem durch den Dienst fremder Götter. Aber woher weiss Hes., dass Israel ägyptischen Götzendienst getrieben habe? Man darf weder an Israels spätern Stierdienst noch Schlangendienst denken; vielmehr haben wir es mit einem Rückschluss Hes.'s zu thun ähnlich wie 16 27, den er aus der ägyptischen Bedrückung zieht; das ist ganz das Raisonnement des Verf. von Jdc 2. **9** Gott hat aber davon Umgang genommen das Volk zu vernichten, wie er wohl gedacht — aber nicht um des Volkes, nur um seines Namens willen, dass er nicht entweiht werde (הֵחֵל Inf. Niph. von חָלַל) vor den Heiden, die aus des Volkes Unglück auf seines Gottes Ohnmacht geschlossen hätten, nachdem sie Zeugen der Erwählung Israels durch Jahwe geworden waren. Hes. konnte nicht besser die Prätensionen des Volkes zu Schanden machen, das sich auf seine Errettung aus Ägypten besonders viel zu Gute that. Immer wieder läuft Alles auf Gottes Ehre hinaus; aber Gott bedarf der Menschen, damit sie zur Anerkennung gebracht werden könne. עָשָׂה hiesse hier absolut: handeln. Cornill schreibt dafür nach Pesch.: וָאָחֹס aber ich übte Schonung (ebenso v. 14 22).

β) Die Sünde der ersten Generation in der Wüste v. 10–17. Für ältere Propheten war gerade die Wüstenzeit noch die ideale Zeit gewesen, in der Israel seinem Gotte treu angehangen hatte. **11** Die Ausdrücke sind viel zu allgemein, als dass wir herausbringen könnten, was Hes. sich unter der sinaitischen Gesetzgebung vorgestellt hat. Aber selbst, wenn wir wüssten, auf was für Teile des Pentateuchs er sich mit חֻקּוֹתַי und מִשְׁפָּטַי bezöge, wäre nicht entschieden, wie weit ihre Entstehungszeit hinter Hes. zurückreicht; denn selbstverständlich kann seine Meinung über ihre Entstehung für uns nicht massgebend sein. Sie ist freilich in einer Beziehung sehr interessant: sie zeigt uns, wie gesetzlich er schon denkt, sofern er, was zu seiner Zeit Gesetz ist, so weit zurückprojiciert. Bekanntlich gehen die Rabbinen auf diesem Wege bis zur Behauptung, das Gesetz sei älter als Gott selber. Interessant ist auch die zweite Vershälfte: der Mensch soll die Gebote thun, dass er lebe (vgl. Dtn 4 40 5 16 Lev 18 5). Das zeigt recht genau die Entstehung dieser Gesetze (vgl. Bem. 2 zu 3 16–21). Sie werden gegeben, damit durch sie das heilige Volk geschaffen werde, das der durch die Propheten verkündeten Katastrophe zu entgehen vermöge — dies Letztere heisst „leben“, natürlich blos in physischem Sinne. Man thut also nach dem Gesetz, nicht weil es an sich gut ist, sondern weil man sich auf diesem Wege vor dem Strafgerichte salvieren kann, „damit

es einem wohlgehe". Natürlich liegt hier in nuce der Lohngedanke ausgesprochen. **12** Von den Gesetzen wird charakteristischer Weise das Sabbathsgebot besonders hervorgehoben. Gefeiert hatte man den Sabbath schon in der alten Zeit, aber als Tag der Freiheit (vgl. II Reg 4 23) nicht als ernstes Statut (vgl. z. B. Ex 31 13–17). Hes. nennt ihn ein „Zeichen" zwischen Gott und den Israeliten, und zu dieser besondern Bedeutung ist er eben im Exile gelangt, wo man zum Verzicht auf den äussern Kultus gezwungen, sich um das zusammenschaarte, was man ungestört beibehalten konnte, und was doch die Andern nicht hatten. So wurde er in der That zum „Zeichen", daran man erkennen konnte, dass Jahwe die, welche sich dazu hielten, „heiligte", d. h. aus den Völkern abhob und sich aussonderte, mit andern Worten ihnen den rechten Kultus gab. **13** Aber auch da wieder war das Volk „widerspenstig". Man beachte, dass der Sabbath „entweiht, profaniert" (resp. „geheiligt" v. 20) werden kann. Er ist zwar selber blos Kultusmittel; aber auch das Mittel wird bei Hes. wie der Kultus überhaupt objektiviert. **16** Was Hes. „Dreckgötzen" nennt, sind wohl grossenteils Bilder, in denen das Volk Jahwe verehren wollte. Beachte wie er das, was das Volk als etwas selbstverständliches hinnimmt, in den Besitz Kanaans gekommen zu sein, als etwas völlig Unverdientes hinstellt. Zu וְאֶת־חֻקּוֹתַי vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 117 m und s. zu 17 21.

γ) Die Sünde der folgenden Generation in der Wüste v. 18–26. Weil es auch um sie nicht besser steht, gedenkt wiederum Jahwe **21** ihr den Garaus zu machen. Aber noch zieht er **22** die Hand, die zum Schlage schon ausgeholt hat, zurück (die Worte fehlen in LXX, Pesch.). Dagegen droht er wenigstens schon ihnen mit dem Exil **23**; indessen führt er es noch nicht aus. Aber direkt straft er sie mit etwas Anderm, und hier tritt ein sehr merkwürdiger Gedanke zu Tage: **25** Da die ungehorsamen Israeliten auf Gottes Gebote, die doch Leben schaffen sollten, nicht hören wollten, ging er auf ihren Ungehorsam und ihre Thorheit scheinbar ein und gab ihnen Gebote entsprechend ihrem Herzen, die nicht gut waren, die vielmehr das gerade Gegenteil von dem, was der ursprüngliche Zweck des Gesetzes war, d. h. statt Leben Tod bewirken sollten (vgl. Rm 7 10). Gott kann nämlich den Menschen zur Strafe gelegentlich gerade durch die Organe, welche eigentlich zu seinem Heile vorhanden wären, hier durch das Gesetz, anderswo durch die Propheten (vgl. I Reg 22 20 ff. Hes 14 9 Jes 6 10) verderben. Das kommt schiesslich auf den Gedanken von Ps 18 26 f. hinaus. Als Beispiel eines solchen schlechten Gebotes nennt Hes. **26** das Kinderopfer. Meint er wirklich, Jahwe selbst habe es geboten? Das ist neuerdings sehr entschieden von KAMPHAUSEN (d. Verhältnis des Menschenopfers zur israel. Religion, 1896) bestritten worden. Er legt namentlich Gewicht darauf, dass hier nicht gesagt sei, wem die Kinderopfer gebracht worden seien, ob Jahwe, ob Moloch (a. a. O. 68). Aber ich halte diesen Grund für zu fein und meine der einfache Wortsinn bejahe durchaus unsere Frage, und jede andere mehr oder minder vermittelnde Auffassung (נָתַתִּי = zulassen) thue den Worten Gewalt an. Dass Jeremia anderer Ansicht ist (7 31 19 5), ändert daran nichts; und nicht einmal, dass Hes. an andern Stellen (16 20 ff. 23 36 ff.), wo er vielleicht entschiedene Molochsopfer im Sinne

hat, die Kinderopfer den Götzen dargebracht werden lässt. Götzen nennt er übrigens schon (vgl. v. 32) die Jahwebilder. Als Forderung Jahwes liess sich aber das Kindesopfer vielleicht mit einem falsch verstandenen alten Gesetze rechtfertigen (Ex 22 28; vgl. SMEND Rel.-Gesch. 276 Anm. 1). Es genügte aber auch schon, der hier angeführten alten Vorschrift (Ex 34 19 f.) absolute Geltung zu vindicieren. Der Effekt solcher Gebote konnte nur sein, dass sie das Volk so weit in Sünde und Schuld verstrickten, dass eine Strafe dafür unvermeidlich wurde, ja, dass es selber zur Überzeugung von der Unvermeidlichkeit der Strafe gelangen musste. אֲשִׁמֵּם, Hiph. von שָׁמֵם (vgl. 32 10) *ich mache sie starr vor Grausen.* Hes. meint also, man könne die Sünde am Tiefsten erkennen dadurch, dass man sich möglichst tief mit ihr einlässt; das ist wahrscheinlich nicht einmal richtig. Die Worte vom zweiten לְמַעַן an fehlen in LXX.

δ) Die Sünde Israels in Kanaan v. 27–29. Noch eine besondere Schuld (זֹאת auf das Folgende gehend), worauf Hes. den Finger legen möchte, ist der kanaanitische Gottesdienst, den er **28** ähnlich beschreibt wie 6 13 (s. z. St.). Etwas auffällig ist der Ausdruck כַּעַס קָרְבָּנָם, *ihre widerwärtige Opfergabe.* קָרְבָּן findet sich sonst blos in Lev Num (s. zu 40 43). Da zudem das kleine Sätzchen in LXX fehlt, halten es HITZIG und CORNILL für eine Glosse; aber es ist nicht recht glaubhaft, dass sie nachträglich zwischen Schlacht- und Speisopfer eingeschoben worden wäre, da קָרְבָּן, entsprechend der מִנְחָה in der alten Zeit, die Opfergabe überhaupt und in allgemeinstem Sinne bezeichnet. **29** versucht offenbar eine Etymologie des verpönten Ausdruckes בָּמָה (s. zu 6 3) mit einem Wortspiel, das uns ziemlich unverständlich bleibt. Was (מָה) ist die בָּמָה? der Ort, wo man ein בָּא, ein „Kommender“ ist, aber nun wohl in obscönem Sinne (vgl. בּוֹא אֶל־אִשָּׁה = coire; so EWALD, SMEND). Andere, z. B. FEILCHENFELD (DE LAGARDE Mitteilungen 213) denken an die Wurzel הָבָא. Ich glaube, wir dürfen, weil wir diese Worte nicht recht verstehen, uns nicht verleiten lassen, sie „unezechielisch“ zu finden. EWALD meint, sie seien einem ältern Propheten entlehnt, und auch CORNILL hält sie nicht für ursprünglich. Mit dem, was Hes. über Kinderopfer und kanaanitischen Gottesdienst gesagt hat, hat er ein Thema berührt, das noch für seine Zeit ein aktuelles war.

c) **Ein Blick auf Gegenwart und Zukunft 30–44.** **30** f. Selbst die Zeitgenossen (l. עַד הַיּוֹם הַזֶּה) sind nicht besser geworden. Daher sie vergeblich auf eine Antwort seitens Jahwes harren; denn die Bedingung, unter der er einzig mit ihnen verkehren kann, ist, dass die „Reinheit“ des Volkes durch keinerlei Pseudogottesdienst getrübt sei. Das ist aber gerade, worin sie es ihren Vätern gleichthun, indem sie den Götzendienst (vgl. z. v. 26), namentlich die Gottesbilder von ihrer Umgebung annehmen. Hes. beurteilt ihn mit der grössten Ironie; er nennt die Bilder **32** blos nach dem Rohmaterial, daraus sie verfertigt sind, Holz und Stein (vgl. z. B. Dtn 4 28 Jer 2 27). Es ist möglich, dass diese Annäherung an fremden Gottesdienst z. T. bewusst geschah (vgl. Jer 2 25 44 15–19). Eine bittere Ironie ist es aber wiederum, dass Hes. dies in die Worte kleidet: *wir wollen sein wie die Heiden, wie die Geschlechter der Erde.* Nein! das wollten die Israeliten gerade nicht sein, dazu fühlten sie sich viel zu erhaben. Des Volkes Wille soll sich aber nicht erfüllen, vielmehr will es Jahwe **33** ff. in

die Wüste führen, um da mit ihm zu rechten wie er früher schon einmal in der Wüste mit seinem Volke gethan hat. Die betreffende Wüste liegt natürlich zwischen Babel und Israel, d. h. es ist die sogenannte syrisch-arabische. „Wüste der Völker“ heisst sie hier, „weil sie an viele Völker grenzt und ihnen gehört wie die andere 36 zu Ägypten“ (Smend). **37** Das Bild des Gerichtes resp. der Sichtung wird so ausgeführt, dass Jahwe die Israeliten unter dem Stabe durchgehen lässt. Das ist das Bild des Hirten, der seine Schafe, wenn sie von der Weide zurückkehren, jeden Abend in dieser Weise zählt. Das ist ein anderes הֶעֱבִיר, als die Israeliten es selber üben (v. 26 31)! Etwas Entsprechendes muss in der zweiten Vershälfte liegen. Dem genügt der gegenwärtige Text schlecht genug: ich bringe euch in das Band (מָסֹרֶת von d. Wurzel אָסַר) des Bundes. Scharfsinnig hat Hitzig vorgeschlagen בְּמִסְרַת הַבֹּרִית: in den Schmelztiegel (vgl. II Sam 13 9 מַשְׂרֵת = Pfanne) der Reinigung; daran würde sich das unmittelbar folgende **38**: *und ich scheide von euch aus* sehr gut anschliessen. Nur wird damit Hes. wieder ein Überspringen von einem Bild in das andere zugeschrieben, das seinem Stil wenig Ehre macht. Es kommt dazu, dass die Bedeutung der von Hitzig supponierten Worte nicht unanfechtbar ist. Man hat darum darauf hingewiesen, dass LXX הַבְּרִית übergehe, und wenn man das folgende Wort ins Auge fasst, drängt sich unwillkürlich die Vermutung auf, es möchte durch Dittographie aus demselben entstanden sein (so de Lagarde GGN 1882, 168ff., Cornill). Für die Lesung בְּמִסְפָּר (nach LXX) hilft die Berufung auf Jes 40 26 I Chr 9 28 nichts; es bedürfte, um damit einen vernünftigen Sinn zu erhalten, weiterer Emendation. Ich möchte daher lieber mit Cornill בְּמוּסָר lesen: *und bringe euch in Züchtigung.* Die Verteidigung des überlieferten Textes durch Valeton (ZATW XIII 256) wie durch Krätzschmar (Bundesvorstellung 167 Anm. 1) scheint mir nicht geglückt. **38** Das Gericht besteht darin, dass die Sünder nicht ins Land Israel gelangen sollen (l. יָבוֹאוּ nach alten Versionen); das stimmt mit dem den Gottlosen stets angedrohten „Sterben“ zusammen (vgl. 3 16–21 18). **39** Dagegen schliesst sich für die dem Gerichte Entronnenen die Verheissung an. Hatten sie früher den Götzen zu Ehren ihre Kinder durchs Feuer gehen lassen (v. 31), so sollen sie dasselbe nun mit den Götzen selber thun (l. st. עִבְדוּ nach LXX: הַעֲבִירוּ). Der Satz וְאַחַר אִם אֵינְכֶם wird nur sehr gezwungen mit אִם als Schwurpartikel erklärt. Daher ist es einfacher mit Hitzig יֶשְׁכֶם (vielleicht אֶשְׁכֶם vgl. II Sam 14 19 u. s. zu 21 16; Cornill) zu schreiben: *und hernach, wenn ihr auf mich hört* (vgl. LXX). Toy glaubt den ganzen Vers, so wie er überliefert ist, beibehalten zu können. Die Aufforderung, den Götzen zu dienen, ist dann natürlich ironisch; nachher werden sie doch Jahwe allein dienen! **40** Alsdann wird auf seinem heiligen Berge (der Ausdruck bei Hes. blos hier) Jahwe den Kultus, und zwar Gesamtisraels (vgl. 16 53 37 15ff. 48) wieder gnädig annehmen. Zu רָצָה s. zu 43 27. בָּאָרֶץ fehlt in LXX, Pesch., dürfte aber doch ursprünglich sein; denn es ist ein fundamentaler Gedanke Hes.'s, dass Land und Kultus untrennbar zusammengehören; auf fremdem Boden war dieser ja unmöglich (s. zu 4 13). Zu תְּרוּמָה und רֵאשִׁית s. zu 44 30. קֳדָשִׁים scheinen hier überhaupt heilige Gaben zu sein (vgl. z. B. I Reg 15 15). **41** Man fühlt dem ehemaligen Tempelpriester seine Vor-

liebe für den Weihrauchduft seiner Kirche ab. Das הַקֹּדֶשׁ Gottes erklärt sich nach dem richtig verstandenen הַחֵל v. 9. **42** bildet den versöhnenden Abschluss: Was Gott einst den Vätern zugeschworen und was er bisher nicht hat ausführen können, weil die Sünde von Generation zu Generation immer wieder hindernd dazwischen trat, das muss sich schliesslich doch verwirklichen. Man denkt sich unwillkürlich die fünfte Strophe von P. Gerhardts „Befiehl du deine Wege" daneben. Dagegen zeigen wieder **43** f., dass wir auch diese Verheissung wie 16 63 (s. z. St.) nicht in evangelischem Sinne missverstehen dürfen. Trotz seinem wunderbaren Glauben vermag Hes. noch nicht das freudige Hochgefühl der Kinder Gottes zu fassen, welches Gottes Wunderthaten in ihnen schaffen; sie wirken nach ihm vielmehr blos Reue über die frühern Sünden. Auch hier nichts den Menschen zum Wohle, sondern Alles in majorem Dei gloriam!

2. Jahwes Racheschwert (Cap. 21).

Das Verderben naht heran: Nebukadrezar ist schon auf dem Wege nach Jerusalem; nur ist ungewiss, ob er nicht zuerst über Ammon herfallen werde: In diese spannungsvolle Situation versetzt uns Hes. mit poetischem Schwunge in diesem Capitel. Die Entscheidung fällt zu Ungunsten Jerusalems. Ein furchtbares Geschick erfüllt sich über ihm. Freilich bekommt auch Ammon schliesslich seinen Teil; dieses, früher mit den Chaldäern verbündet (II Reg 24 2), hatte jetzt selbst zum Abfall agitiert (Jer 27). Das Capitel erinnert in mancher Beziehung an Cap. 7; es teilt mit ihm auch das Loos einer besonders schlechten Textüberlieferung.

a) **Das Gleichnis vom Waldbrand 2–4.** **2** Südwärts soll der Prophet blicken und seine Rede „sich ergiessen lassen" (הַטֵּף), weil die Gegend, der sie gilt, südlich von seinem Standorte liegt. Der Ausdruck יַעַר־הַשָּׂדֶה zeigt, dass שָׂדֶה ein weiterer Begriff ist als unser Feld, gelegentlich = das unbesiedelte Land im Gegensatz zu Dörfern und Städten. נֶגֶב accus. loci. Cornill, Toy: נֶגְבָּה. **3** Hier im Südwalde soll ein Waldbrand ausbrechen — das ist im Orient nichts Seltenes. Er frisst grüne und dürre Bäume; vielleicht spielt dies auf die Vernichtung von Gerechten und Gottlosen (v. 8 f.) an. Von der Feuerlohe (שַׁלְהֶבֶת meist als aramäische Schaphelbildung erklärt) werden alle Gesichter versengt, sc. „die der Umwohnenden, die nach dem Waldbrand ängstlich ausschauen" (Smend). **4** Auf diesen gewaltigen Brand gründet Hes. einen Schluss, wie er bei Theologen bis auf den heutigen Tag zu finden ist, welche zum Erweis für die Macht ihres Gottes auf Dinge abstellen, welche doch nur als Wirkung dieses Gottes anzuerkennen geneigt sein wird, wer an ihn schon glaubt. Dass diese Anerkennung sich auf „alles Fleisch" erstreckt, versteht sich nach 12 16 17 24.

b) **Des Gleichnisses Deutung auf Jahwes Schwert 5–12.** Veranlasst wird die Deutung dadurch, dass die Exulanten **5** sich beklagen, Hes. rede in Allegorien (= מְשָׁלִים). Das zeigt beiläufig, dass er mehr als bloser Schriftsteller war; denn wir möchten diesen Einwand nicht blos als schriftstellerische Einkleidung betrachten. **7** מִקְדָּשִׁים ist „ein reiner Schreibfehler" für מִקְדָּשָׁם, *ihr Heiligtum* (LXX; Cornill, Toy: מִקְדָּשָׁהּ). **8** Auffällig ist, dass die Allegorie durch eine Allegorie, der Waldbrand durch Jahwes Schwert gedeutet wird. Man kann blos sagen, dass diese zweite Allegorie ohne Weiteres

verständlich ist, weil das kommende Strafgericht wirklich ein Gericht des Schwertes durch Gottes Organ Nebukadrezar ist. Dass es Gerechte und Gottlose wegfegt, steht zu aller sonstigen Theorie Hes.'s (Cap. 18) in direktem Widerspruch, und LXX sucht demselben abzuhelfen (ἄδικον καὶ ἄνομον). Ich möchte in ihm ein Zeichen sehen für die ursprüngliche Unmittelbarkeit, die aus diesem Stücke zu uns spricht. Es ist nicht aus der Reflexion entstanden wie jenes Cap. 18, sondern aus dem Augenblick heraus, da die Wirklichkeit über Hes. mehr vermochte als alle Theorie, da er unter dem Einen überwältigenden Eindruck stand: es wird das Unglück alle Bewohner Jerusalems treffen: und doch wagt er nicht sie samt und sonders gottlos zu nennen. **9** Für diese Konzession aber, es ergehe das Gericht auch über die Gerechten, entschädigt sich Hes. gewissermassen sogleich wieder, indem er es nicht blos auf Israel beschränkt, sondern über „alles Fleisch" sich ausbreiten lässt. L. צָפוֹנָה. **11f.** Beachtenswert ist, dass der Prophet nicht von sich aus seufzt, sondern dass Gott ihm erst zu seufzen befehlen muss; dass sein Seufzen dann auch nicht Ausdruck seiner eigenen Stimmung ist, sondern blos symbolische Darstellung von dem, was sich unter den Exulanten ereignen soll: Es ist auch hier wieder, als hätte Hes. an seinem untergehenden Volke keinerlei Teil. Sehr wirkungsvoll sind die Perfekta בָּאָה u. s. w. Das Unheil ist schon Realität. Die Ausdrücke z. T. wie 7 17.

c) **Das Schwertlied 13–22.** Hat Hes. schon in den Versen 8ff. das Gericht unter dem Bilde des gezückten Schwertes dargestellt, so führt er dieses Bild mit poetischem, heftig erregtem Ausdruck in dem nun folgenden Liede aus, bei dem es freilich nicht gelingen will, einen regelrechten Strophenbau ausfindig zu machen. Der Text ist meist so grauenhaft verderbt, dass jeder Ausleger zu seiner Entwirrung seinen eigenen Weg einschlägt; es muss daher für das Einzelne auf die betr. Kommentare verwiesen werden; denn einer Aufzählung der verschiedenen Auslegungen ist man um so eher enthoben, als sie zum allergrössten Teile nur die Überzeugung zu wecken vermögen, dass wir es hier mit einem Texte zu thun haben, den es nie gelingen wird, ganz aufzuhellen. **14** *Ein Schwert, ein Schwert ist geschärft und auch gefegt.* **15** *Um Schlachtung zu schlachten ist es geschärft, um Blitze zu blinken gefegt;* es ist nämlich unbedingt mit Cornill st. הֱיֵה־לָהּ zu lesen: הָהֵל (Hiph. von הָלַל vgl. Jes 13 10 Hi 41 10). Die zweite Vershälfte ist heillos verderbt; wörtlich: „oder sollen wir uns freuen? Das Scepter meines Sohnes verachtet jegliches Holz"! Auch LXX bietet keinen vernünftigen Sinn. Von Emendationen bringt, so viel ich sehe, einen solchen blos die von Cornill zu Stande, welche zur Übersetzung führt: „für Menschen, die morden und plündern, die nicht achten jede Festigkeit." Nur versuchsweise möchte ich den Vorschlag wagen: אָנוּשׁ שַׁחֲטִי בָהּ וּמְאַסֵּף כָּל־עַז *unheilbar ist mein Morden damit und rafft Alles Gewaltige hin.* שַׁחֲטִי hat LXX wirklich gelesen; dass das Pi. von אָסַף in dem hier geforderten Sinne sonst nicht vorkommt, ist wohl blos Zufall (vgl. Jes 33 4 Sach 14 14). **16** וַיִּתֵּן ist schwerlich richtig. Ein anderes Subjekt als יְהוָה ist nicht zu erwarten, Jahwe aber spricht von sich in erster Person. Ich lese וָאֶתֵּן, so auch Grätz (über den Übergang zwischen א und י vgl. Wellhausen Text d. Bücher

Sam. VI). Ausserdem ist das Schwert schon gewetzt. Weshalb wird es erst noch zum Wetzen gegeben (vgl. CORNILL, der die drei ersten Worte streicht)? Ich möchte in לְמָרְטָה ein Parallelwort zu הוֹרֵג vermuten, לְמְרַצֵּחַ (TOY: לְטוֹבֵחַ). *Und ich gab's dem Mörder es mit der Hand zu packen.* חֶרֶב ist exegetisches Füllwort. **17** *Dem Schwerte sind sie verfallen* (zu מְגוּרֵי אֶל vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 130 a) *mitsamt meinem Volke.* An die Hüfte schlagen (vgl. Jer 31 19) ist Ausdruck des Schmerzes. **18** ist ähnlich verzweifelt wie v. 15b. Aus der Musterkarte von Auffassungen nur wieder diejenige CORNILLS: „Denn mit Güte" (בְּחֵן wie schon HITZIG; Andere בֹּחַן, die Probe ist gemacht) — was [würd' ich ausrichten]? Haben sie sich denn abgewendet von ihrer Unreinigkeit? Nicht soll sie Statt haben." Ich möchte etwa vorschlagen: כִּי בְחֵמָה אֶמְגְּרֵם שַׁחַט[?]מְאַסֵּף לִי יִהְיֶה; *denn in Zornglut will ich sie preisgeben; ein hinraffend Schlachten nehme ich mir vor* (Targ. z. B. hat hinter מ ein ר gelesen). **19** Dass ein Schwert sich nicht zu einem dritten hin verdoppeln kann, liegt auf der Hand. Ich möchte, eine Konjektur CORNILLS teilweise benützend, vorschlagen וְתַכְשִׁיל חֶרֶב שָׁלִישִׁים: *und es bringt das Schwert die besten Krieger* (שָׁלִישׁ = Offizier, vgl. 23 15 23 II Reg 10 25) *zu Falle.* Damit gewinnt auch לָהֶם am Schlusse seine bestimmte Beziehung. Es heisst dann mit anderer Teilung der Accente weiter (vgl. LXX): *ein Mordschwert ist's, das grosse Mordschwert umkreist* (חָדַר) *sie* (man teile הַגְּדוֹלָה חֹדֶרֶת). **20** Zu punktieren ist הַמֻּכְשָׁלִים (CORNILL nach LXX, Pesch. vgl. Jer 18 23; TOY: הַנִּכְשָׁלִים) *auf dass Herzen zerfliessen und der zu Falle Gebrachten viele seien an all ihren Thoren.* Für אִבְחַת, das sonst nicht vorkommt und dessen Verwandtschaft mit אָבַךְ Jes 9 17 = das Zucken (HITZIG) höchst fraglich ist, liest man wohl richtiger (so schon GESENIUS) nach LXX טִבְחַת, womit es sogar nach DELITZSCH (BAER lib. Ez. X) synonym wäre (doch vgl. P. HAUPT z. St. in TOYS Hes.). *Ich gebe Schlachtung des Schwertes* (?) (CORNILL nach LXX: preisgegeben sind sie als Schlachtvieh für ein Schwert); *scharf ist's* (חַדָּה, CORNILL; wenn nicht אַךְ=אָח, ja), *gemacht zum Blitzen, gefegt* (l. מְרֻטָּה nach v. 14) *zur Schlachtung.* **21** In הִתְאַחֲדִי sieht CORNILL eine „syrisierende Ethtaphalbildung" von חָדַד. הָשִׂימִי, das in alten Versionen fehlt, wäre dann „lediglich ein verschriebenes הַשְׂמִילִי, welches der Schreiber sofort berichtigte, aber zu tilgen vergass:" „sei schneidig nach rechts und links." BÖTTCHER dagegen geht davon aus, dass einige Handschriften הִתְאַחֲרִי lesen und ändert dann folgerichtig הָשִׂימִי in הַקְדִּימִי: *wende dich hinterwärts, fahre rechts, fahre vorwärts, fahre links, wohin nur deine Schärfen* (פָּנִים wie sonst פִּיּוֹת) *bestimmt sind.* **22** Das Zusammenschlagen der Hände wie v. 19 ist Gestus höhnischer Freude (vgl. zu 6 11). Sogar hat Jahwe selbst mit seinem Volke gebrochen. Beachte den starken Anthropopathismus. Zu וַהֲנִחוֹתִי s. zu 5 13.

d) **Die unverhüllte Rede 23–32.** Es war im Schwertlied vom Würger die Rede, dem das Schwert eingehändigt wird (v. 16). Nun lässt Hes. das Bild fallen, ihn selber in den Vordergrund rückend, wie er unschlüssig ist, — so meint man in Jerusalem wenigstens —, wohin er zuerst seine Schritte lenken soll. Aber die Alternative bleibt nicht lange schwebend, und das Unheil ergeht über Stadt und Fürsten. **24** f. Nach unserer Auffassung von Hes.'s symbolischen

Handlungen möchten wir annehmen, dass er auch, was ihm durch diesen Gottesbefehl aufgetragen war, thatsächlich ausgeführt habe. Er zeichnet zwei Wege, beide von Babel ausgehend, den einen nach Rabbath-Ammon führend, der bekannten Hauptstadt der Ammoniter (griechisch Philadelphia), den anderen nach Jerusalem. Dass sie nämlich dahin führen, soll er durch einen Wegweiser (יָד) veranschaulichen, den er an die Spitze jedes Weges stellt; — beiläufig ein Zeugnis für das, was damals schon für die Reisenden gelegentlich gethan wurde (vgl. Jer 31 21). St. אֶחָד l. אַחַת. Das erste בָּרֵא ist durch Dittographie aus dem folgenden בְּרֹאשׁ entstanden, das zweite nach LXX in ein zweites בְּרֹאשׁ zu verwandeln, hinter דֶּרֶךְ v. 25 ebenfalls nach ihr עִיר einzusetzen]: *Und einen Wegweiser sollst du an die Spitze des Weges zu einer jeden Stadt setzen.* Am Schluss von v. 25 l. nach LXX: וִירוּשָׁלַםִ בְּתוֹכָהּ. **26** Der König von Babel steht am Kreuzwege (אֵם־הַדֶּרֶךְ) und befragt das Orakel, und zwar wird es näher beschrieben: a) er schüttelt die Pfeile. Es sind wohl zwei in einem Köcher, von denen der eine den Namen Jerusalem, der andere Rabba trägt, und es kommt darauf an, welcher mit der rechten Hand (v. 27) gezogen wird. Derartige „Belomantie" war bei den Arabern (Journal of philology XIII 277 ff., Wellhausen Reste arab. Heidentums² S. 132) wie bei den Babyloniern (Lenormant Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer 430 ff.) gebräuchlich. b) er befragt den Teraphim (es ist der Singular zu übersetzen). Vgl. dazu Marti Gesch. d. israel. Rel. § 9 S. 28 f. Befragt wird er eben, indem das heilige Pfeillos vor ihm gezogen wird. c) er beschaut die Leber scil. des Opfertiers. Das weist hin auf die Verbindung des Orakelsuchens mit dem Opfern, die wir aus der Bileamsgeschichte kennen (Wellhausen l. c. S. 133). Spezielle Regeln für die Leberschau bei den Chaldäern giebt Lenormant (l. c. 453); sie findet sich wieder bei Griechen und Römern. **27** Das Loos, d. h. wohl der Pfeil, den Nebukadrezar zieht, trägt den Namen Jerusalem. Damit ist über sein Schicksal entschieden, und der Belagerungszug wird in Scene gesetzt. Zu den militärischen Kunstausdrücken s. zu 4 2. Jedenfalls hat Hes. das Aufstellen der Sturmböcke nicht zweimal genannt; es ist wohl blos irrtümlich an die erste Stelle gelangt. Cornill emendiert שָׂרִים, „dass er Heerführer bestimme". Aber die sind wohl schon bestimmt; denn Nebukadrezar ist in kriegerischer Absicht ausgezogen; nur das wohin seines Feldzuges war noch in der Schwebe. Für רֶצַח, das hier der תְּרוּעָה = Kriegsgeschrei parallel ist, statuiert Houbigant bei Rosenmüller, wie ich glaube mit Recht, ein צְרַח (vgl. צָרַח Zph 1 14 Jes 42 13). Cornill: בְּרִנָּה „mit lauter Stimme". **28** Je mehr das Orakel den König von Babel zu emsiger Arbeit treibt, um so weniger vermögen sich die, gegen welche der Zug gehen soll, in dasselbe zu finden. *Es ist ihnen wie ein Trugorakel.* Rein unverständlich sind die folgenden Worte bis לָהֶם. Wenn LXX sie auslässt, so ist noch nicht geholfen; denn es ist gar nicht abzusehen, wie sie in den Text hätten kommen können. Ewalds Vorschlag שְׁבֻעוֹת zu punktieren: in ihren Augen haben sie noch Wochen über Wochen (wörtlich: Wochen der Wochen) hebt auch nicht alle Bedenken. Wozu hilft ihnen auch dieser Trost, wenn Nebukadrezar am Ende doch kommen soll? Dass aber bei dem Pfeilorakel die Siebenzahl eine Rolle gespielt habe, giebt Sellin (Beiträge z. isr. u

jüd. Rel.-Gesch. II 121) selbst nur als Vermutung zu dieser Stelle. Ich möchte vorschlagen: בְּעֵינֵיהֶם שֹׁמְעֵי שְׁמוּעַת חֲלֹם: *es kommt ihnen vor* (vgl. Num 13 33), *als vernähmen sie ein geträumtes Gerücht*, d. h. sie können nicht glauben, dass was sie von Nebukadrezars Nahen hören, Wirklichkeit sei. Das würde zu v. 28ª sehr gut passen. Aber mit Träumen entrinnt man nicht der unerbittlichen Wirklichkeit (vgl. Jes 29 7 f.). *Er* (der Chaldäer) *bringt ihre Schuld in Erinnerung, damit sie gefangen werden;* הַזְכִּיר ist term. techn. der Gerichtssprache = eine Schuld einklagen vgl. 29 16 Num 5 15 I Reg 17 18. Das thut der Chaldäer (natürlich bei Gott) durch sein Heranrücken, sofern dieses veranlasst ist durch den Treubruch Zedekias und der Judäer. Im Gedanken daran mag ein Abschreiber die vorangegangenen Worte in שְׁבֻעֵי שְׁבֻעוֹת, die ihnen Eide geschworen(?), geändert haben. Gott also ist Richter, die Judäer sind die Angeklagten, die Chaldäer die Kläger, ihr Kriegszug ist die laute Anklage auf Treubruch. **29** Nun können natürlich die Kläger nicht plötzlich die Judäer sein; es ist daher das erste הזכרכם gleich zu punktieren wie das zweite. Zur Punktation vgl. STADE Gr. § 245: *weil an eure Schuld erinnert wird.* St. בַּכַּף liest LXX בָּהֶם, und das ist jedenfalls das Richtige, indem sich die Änderung leicht aus v. 16 erklärt. Anders 29 7. **30** Die Klage geht auf Treubruch; es ist selbstverständlich in erster Linie Zedekia, der sich desselben schuldig gemacht hat (vgl. Cap. 17). Gegen ihn spitzt sich denn auch jetzt die Rede zu. L. חָלָל רֶשַׁע (vgl. v. 34 SIEGFRIED-STADE): *du Frevelentweihter*; zu חָלָל in diesem Sinne vgl. Lev 21 7 14. Eine Konsequenz von Hes.'s Individualismus ist, dass er vom „Tage" des Einzelnen reden kann, während יוֹם (Am 5 18) in der ältern Zeit dem ganzen Volke gilt. Es ist der bekannte Tag, an dem abgerechnet wird für die Schuld, die bis zu ihrem Endpunkt (vgl. Am 8 2) gediehen ist. **31** Dieser Tag bringt eine völlige Umkehr der bestehenden Verhältnisse. Das scheint auch der Sinn des זאת לא זאת zu sein; was in einer Weise ist, soll nicht mehr in der gleichen Weise sein. Das „so" wird das „nicht—so". TOY: זֹאת לֹא הָיָה doch s. zu v. 32. מִצְנֶפֶת ist in P die hohepriesterliche Kopfbedeckung; mit dem Hohepriestertum hat aber unsere Stelle nicht das Mindeste zu thun (anders BAUDISSIN, atl. Priestertum 118 f.). מִצְנֶפֶת eignet vielmehr noch dem König, und erst das Spätere ist, dass dem Hohenpriester gegeben wird, was des Königs war. Es sind durchweg inf. abs. zu lesen, ferner punkt. הַשְׁפָּלָה und l. הַגְבֹּהָה (lieber als umgekehrt הַשְׁפֵּל, ALTSCHÜLLER ZATW 1886, 212). **32** Was zu Trümmern werden soll, ist natürlich nicht die Königskrone, sondern Stadt und Staat. „Auch das soll nicht mehr sein" als Übersetzung des Folgenden giebt keinen rechten Sinn; zudem läge dies schwerlich im Perf. הָיָה. Dagegen ist LXX vollkommen verständlich: οὐαὶ αὐτῇ· τοιαύτη ἔσται; nach ihr ist zu lesen אוֹי לָהּ כָּזֹאת תִּהְיֶה, *wehe ihr, so wird sie bleiben, bis dass der kommt, dem es gebührt und dem ich es gebe* (CORNILL). Diese Stelle gehört zu den wenigen in Hes., die im engern Sinne messianische genannt werden müssen (s. die Bem. zu 17 22–24). Es scheint nach ihr, als sei der Messias in erster Linie Wiederhersteller des zertrümmerten Reiches. Aber das ist er nicht aus eigener Macht: Gott giebt es ihm; das stimmt durchaus zu der sonstigen Auffassung Hes.'s von Gottes Allwirksamkeit, die eine entwickelte Messiaserwartung gar

nicht aufkommen lässt. Auch darin bestätigt diese Stelle das von uns oben (a. a. O.) Ausgeführte, dass Hes. sich vielleicht bis auf den Ausdruck an eine ältere Stelle anlehnt und zwar an Gen 49 10, wie wir denn schon bei Cap. 19 (vgl. zu 10–14) eine Abhängigkeit von Gen. 49 glaubten konstatieren zu können. (Umgekehrt P. Volz, l. c. S. 82 Anm. 2.)

e) **Das Schwert gegen Ammon 33–37.** Warum dieser Spruch hier und nicht im zweiten Teil unter den Orakeln gegen die fremden Völker erscheint, liegt auf der Hand. Der Meinung sollte vorgebeugt werden, als gehe nach Nebukadrezars Entschluss, zuerst gegen Jerusalem zu ziehen, Ammon nun überhaupt leer aus. Vielleicht dass dieser Schluss später ist als das Übrige; denn am Natürlichsten versteht man unter חֶרְפָּתָם **33** die Schmach, welche Ammon bei Jerusalems Untergang Juda angethan hat. Es wäre freilich möglich, dass Ammon sie Juda schon bei Jojachins Deportation fühlen liess, in welchem Falle für eine spätere Abfassung kein Anhaltspunkt vorläge. Das Verständnis dieser z. T. textlich wieder schlimm mitgenommenen Verse haben sich, wenn ich recht sehe, die neuesten Ausleger (Smend, Davidson, v. Orelli, auch Cornill) dadurch erschwert, dass sie wegen v. 35ª meinen, das hier beschriebene Schwert sei nicht dasjenige Jahwes wie oben v. 14 ff., sondern Ammons. Das wäre ein stilistischer Missgriff Hes.'s erster Art. Jeder Unbefangene muss aber unter dem Schwerte v. 33 an ein gegen Ammon gerichtetes denken, welchem für seine Schmähungen die gehörige Strafe angedroht werden soll. Wir übersetzen z. T. gegen die Accente: *Ein Schwert, ein Schwert ist gezückt zur Schlachtung, gefegt zum Blinken* (l. wie v. 15: לְהָהֵל, Cornill), *dass es blitze* (punkt. בְּרָק). **34** Dabei ergeht es Ammon wie Juda; es vermag an das nahende Unglück nicht zu glauben, indem es bethört ist durch falsche Weissagung. Die beiden Inf. mit בְּ drücken, fast blos parenthetisch, die begleitenden Umstände aus: *während man dir Trug erschaute, während man dir Lüge orakelte* — worauf לָתֵת den Hauptsatz weiter führt: *es* (l. אוֹתָהּ) *an den Hals der Frevelentweihten zu legen* etc. wie v. 30; diese sind natürlich die Ammoniter, die Jahwes Racheschwert ereilt. Dass sie auf gleiche Stufe mit Zedekia gestellt werden, ist für diesen kein Kompliment. Die Deutung auf die Jerusalemer, gegen welche die Ammoniter das Schwert hätten ziehen wollen, scheint mir völlig verkehrt. Zudem standen ja die Ammoniter bei dieser speziellen Gelegenheit nicht auf Nebukadrezars Seite gegen Jerusalem sondern umgekehrt (vgl. Jer 27 40 f.). **35** Diese ganze falsche Auffassung des Vorigen, als handle es sich um Ammons Schwert, stützt sich auf v. 35ª, und sie ist in der That die einzig mögliche, wenn man beim massor. Texte bleibt: stecke [es] wieder in seine Scheide. Aber dieser Text ist handgreiflich falsch. Schon LXX übersetzt ἀπόστρεφε μὴ καταλύσῃς. Mit καταλύειν wird Jer 51 43 עָבַר wiedergegeben. In Anbetracht nun, dass Pesch. in הָשֵׁב noch das Pronominalsuffix der zweiten Person gelesen hat, möchte ich vorschlagen: מְשָׁבֵךְ אַל־תַּעַבְרִי, *deinen Wohnsitz überschreite nicht.* Das gäbe zum folgenden einen trefflichen Sinn: Ammon soll sich nicht etwa beifallen lassen, zur Offensive Nebukadrezar entgegenzutreten; nicht einmal zur Defensive ist es stark genug. Im eigenen Lande, wo es sich seit Uranfang halten konnte, soll es vernichtet werden. Zu בָּרָא pflegt man zu bemerken, Dtjes. ge-

brauche es zum ersten Male als specifischen Ausdruck für das göttliche Schaffen. Unser נִבְרֵאוּ (vgl. 28 13 u. Ex 34 10) ist ein direkter Vorläufer dieses Gebrauches. **36** Trotz des Bildes vom Feuer hat בֹּעֲרִים hier mit Brennen nichts zu thun; vielmehr fasst man es neuerdings nach Ps 94 8 richtig in der Bedeutung: *viehisch*. Dieser Ausdruck ist charakteristisch für Hes.'s Stimmung gegen die Chaldäer. Das zweite Epitheton heisst *Verderbenschmiede*, nicht Höllenschmiede d. h. Schmiedeknechte der Hölle (Ewald). **37** So lange das Blut offen daliegt, schreit es nach Rache (vgl. 24 7 Hi 16 18). Hier findet das Umgekehrte statt: die Erde hat sich aufgethan, um es in sich aufzunehmen: *dein Blut soll inmitten der Erde sein*; das ruft keiner Rache, der Gemordete wird vergessen (so mit Recht Smend). Man muss sich dabei vergegenwärtigen, was diese Drohung für einen antiken Menschen besagen will. Ammons Ausgang ist das Gegenteil von demjenigen Judas (vgl. v. 32).

3. Jerusalems Sündenspiegel (Cap. 22).

Inhaltlich bringt dieses Cap. nichts Neues, da es lediglich eine Zusammenfassung der bisher gegen Jerusalem erhobenen Anklagen enthält. Besonders wichtig ist aber hier zu beobachten, was für Hes. vor Allem Sünde ist.

a) **Zusammenfassende Anklage 1–5.** **2** Gleich mit den ersten Worten, mit denen Jerusalem eingeführt wird, ist sein Charakter gekennzeichnet: es ist eine Blutstadt. Dabei hat man sich zu erinnern, dass die Sünden gegen das Blut unter den religiösen (nicht ethischen) Gesichtspunkt fallen (s. zu 18 6). Damit ist aber schon gleich angedeutet, was die folgende Ausführung bestätigen wird, dass für Hes. die sog. „religiösen" Sünden vor den „ethischen" in Betracht kommen (s. zu 5 11 11 6 18). **3** In der That wird neben dem Blutvergiessen unmittelbar der Götzendienst genannt, d. h. die religiöse Sünde κατ' ἐξοχήν, die zur Verunreinigung führt (vgl. 18 6). Die Stadt sollte dagegen cultisch rein sein (vgl. die Ausführung dieses Gedankens in Cap. 40—48). עָלֶיהָ = für sich als eine Schuld, die auf ihr lastend gedacht wird (vgl. zu 4 4). **4** יָמִים = Lebenstage; daraus ergiebt sich, wie der Ausdruck בּוֹא בְיָמִים zeigt, ohne Schwierigkeit die Bedeutung des Schlusstermins dieser Dauer. Tage des Alters brauchen es darum noch nicht zu sein; die letzten Lebenstage können vorzeitig kommen; man kann sie auch durch eigene Schuld beschleunigen = näher bringen. Ganz entsprechend sind die nächsten Worte zu erklären, die wir mit LXX lesen möchten: וַתָּבִיאִי עֵת־שְׁנוֹתַיִךְ (anders Cornill Toy). **5** טְמֵאַת הַשֵּׁם ist wohl richtiger: *befleckten Rufes* zu übersetzen denn: „als Unreine berüchtigt" (Kautzsch). Auf seinen guten Ruf that sich Jerusalem viel zu gut (16 15), meinte man doch, zumal seit dem Dtn, vor aller Welt etwas voraus zu haben. Aber der ist nun befleckt durch seinen Götzendienst — Hes. denkt wohl wieder an das Bild der Hurerei. *Reich an Tumult* weist dagegen auf's Blutvergiessen hin, das sich hier wohl nicht auf's Kinderopfer bezieht, zu dem es vielmehr in wildem Parteitreiben namentlich der Reichen gegen die Armen nicht selten gekommen sein muss (S. zu 9 9 11 6).

b) **Der Sündenkatalog 6–16.** **6** Es ist, als wollte Hes. anfangen von den Sünden der einzelnen Stände zu reden; doch erfolgt dies erst v. 25 ff. Bei den

Fürsten denken wir geradezu ans Königshaus. Sie sind die ersten, auf eigene Faust — so wäre etwa לִזְרֹעוֹ wiederzugeben — Blut zu vergiessen. **7** Was die Fürsten in grossem Stile thun, das geschieht allgemein im Kleinen den Schwachen und Wehrlosen gegenüber. Hier erst folgen die ethischen Verpflichtungen, wiederum in engem Anschluss an die humanen Bestimmungen des Dtns und des Bundesbuches (vgl. zu 18 7). Die betr. Vorschriften finden sich im Gesetze: a) Vater und Mutter betreffend Ex 20 12 21 17 Dtn 5 16 27 16 Lev 19 3 20 9. b) den Ger betr. Ex 22 20 23 9 Dtn 10 19 24 17 27 19. c) Witwe und Waise betreffend Ex 22 21–23 Dtn 24 17 27 19. Doch lässt sich aus diesen Bestimmungen für das Altersverhältnis von Hes zu P nichts schliessen. **8** Aber schon wieder folgen religiöse Vergehungen. Man hat heiligen Orten und Zeiten nicht den gehörigen Respekt erwiesen. קָדָשִׁים mag freilich in allgemeinerm Sinne stehen (vgl. 20 40, doch auch 23 38). Zur Sabbathsheiligung s. zu 20 12. **9** Die Verläumder, die gebrandmarkt werden, sind wohl die vor Gericht, die durch falsche Anklagen zum Blutvergiessen treiben (vgl. Jer 9 3 und Lev. 19 16). Das Folgende ist vielleicht nach der Correktur von 18 6 (s. z. St.) zu ändern. זִמָּה = Unzucht ist, obwohl es unmittelbar neben der cultischen Sünde genannt wird, im eigentlichen Sinne zu nehmen, wie das Folgende ausführt. Man beachte, wie durchgehend der Accent auf diese beiden Vergehen fällt: Götzendienst und Sünde gegen das Blut, während die Reihenfolge sonst keiner irgendwie bestimmbaren Ordnung folgt. **10** St. גִּלָּה l. nach LXX, Targ., Pesch., Vulg. גִּלּוּ (vgl. Geiger Urschrift 394 f.); sonst hätte wohl Klostermann Recht mit der Correktur von בְּךָ in בֵּן. Die Scham des Vaters entblössen geht auf den Concubitus mit des Vaters Weib oder Concubinen (Dtn 27 20 Lev 20 11), wie er bei vielen Arabern des Altertums vorkam (W. R. Smith d. alte Test. S. 350, Kinship and Marriage 89 f.). Zum Verbot vgl. noch Dtn 23 1 Lev 18 7 f. Zu 10^{b}f. zu 18 6^{d}. **11** Charakteristisch ist wieder טִמֵּא. Hes.'s Ideal ist nicht ein ethisch sondern ein religiös resp. cultisch gedachtes. Zu 11^{a} vgl. 18 6^{c}; zu 11^{b} Lev 18 15 20 12. Zu 11^{c} II Sam 13 13 Dtn 27 22 Lev 18 9 11 20 17 u. W. R. Smith Kinship 162 f. **12** Von der Blutschande kommt die Rede wieder auf's Blutvergiessen, woran sich endlich zwei ethische Vergehen anschliessen. Zu 12^{a} vgl. Ex 23 8 Dtn 16 19. Zu 12^{b} s. zu 18 8. **13** Mag es nur so weiter gehen, mag man durch unerlaubten Erwerb es sogar zu Wohlstand bringen, Jahwe spottet dieses Treibens. Zum Gestus vgl. zu 6 11| 21 19 22. St. דָּמֵךְ l. דָּמַיִךְ (LXX). **14** Die Antwort auf die Frage hat Hes. schon gegeben 7 17 21 12. **15** Das Hiph. von תָּמַם = völlig wegtilgen. **16** Einer Verbesserung bedürfen die ersten Worte: du sollst entweiht werden durch dich. Erwähnung verdienen die Emendationen Smends und v. Orellis. Jener schreibt וְנִחַלְתִּי „und ich entheilige mich an dir" als Gegenstück zu dem 38 23 genannten; „aber Jahwe entheiligt nicht sich selbst, sondern er wird entheiligt" (Cornill); v. Orelli: וְנָחַלְתִּי (LXX) „und ich will dich zum Eigentum annehmen" (נָחַל mit בְּ z. B. Ps 82 8); aber das brächte einen fremden Gedanken in den Zusammenhang; denn zur Gotteserkenntnis soll das Volk nicht durch seine gnädige Wiederaufnahme, sondern durch das Gericht geleitet werden. Die Remedur könnte, dünkt mich, merkwürdig nahe liegen: wir brauchten nur anders abzuteilen: וְנִחַלְתְּ בְּכָל־עֵינֵי, du

wirst in allen Augen der Heiden entweiht (l. nach LXX, Targ., Pesch: הַגּוֹיִם). כָּל wäre freilich an anderer Stelle passender.

c) **Schuld und Strafe unter dem Bild der Schlacken und des Schmelzofens 17–22.** 18 Was in den Schmelzofen gebracht wird, ist eine Mischung von Silber, Erz, Zinn, Eisen und Blei; man will aber blos Silber haben. Der Schmelzprocess führt zum gewünschten Resultat. Anstössig ist aber, dass nach v. 18 die Mischung schon im Ofen ist, während sie nach dem folgenden erst in denselben gebracht werden soll. Auffällig ist ferner die Verbindung סִגִים כֶּסֶף (Bär-Delitzsch סִגִים ohne Dagesch f.). Beide Anstösse heben sich durch Annahme der Lesung der LXX: בְּתוֹךְ כֶּסֶף סִגִים הָיוּ, *inmitten des Silbers sind sie Schlacken geworden* (so auch Cornill mit Streichung von סִגִים). Zum Bilde vgl. Jes 1 22. **19** Der Schmelzofen ist Jerusalem; dahin wird die ganze Schlackenmasse gebracht. Man beachte nebenbei, wie für Hes. Israel (v. 18) immer wieder auf Jerusalem zusammenschrumpft. **20** f. Das Feuer, welches den Schmelzprocess bewirkt, ist natürlich die Belagerung. Um der uncontrahierten Form: לְהַנְתִּיךְ zu entgehen, wird man richtiger Niph. לְהִנָּתֵךְ lesen (LXX, Pesch.). וְכִנַּסְתִּי אֶתְכֶם liest LXX vor וְהִתַּכְתִּי אֶתְכֶם, und das verdient natürlich den Vorzug (Cornill). Das vorangehende וְהִנַּחְתִּי (in LXX fehlend) wird von Cornill nicht ohne Grund beanstandet.

d) **Die Allgemeinheit der Schuld 23–31.** **24** Zunächst wird die Verderbtheit der Stadt unter einem andern Bilde dargestellt: Sie gleicht dem Lande, welchem der Regen fehlt. Auf Regen ist das palästinensische Land in noch ganz anderer Weise angewiesen, als es unsere Gegenden sind. Ein Land ohne Regen ist ein verzweifelt unfruchtbares. Es ist längst erkannt, dass nach LXX: מְמֻטָּרָה und גֻּשְׁמָה zu lesen ist, jenes Part., dieses Perf. Pual zweier Synonyma = beregnet. **25** Nun folgen die Sünden nach den einzelnen Ständen. Zunächst ist die Rede von den Propheten, dann v. 26 von den Priestern, v. 27 von den Vornehmen (שָׂרִים), v. 28 abermals von den Propheten. Es ist mit Händen zu greifen, dass in der zweimaligen Nennung der Propheten ein Fehler steckt. Die Fürsten dürfen nicht fehlen, und zwar gehören sie an die Spitze. Das bietet denn in der That LXX, und nach ihr dürfen wir auch gleich das קֶשֶׁר in אֲשֶׁר corrigieren (Klostermann), also אֲשֶׁר נְשִׂיאֶיהָ, (ein Land), *dessen Fürsten in seiner Mitte wie ein brüllender Löwe sind.* Den Löwen charakterisiert die Raubsucht, und das ist, was den Fürsten zur Last gelegt wird. In diesem Sinne ist אָכֹל נֶפֶשׁ zu deuten, nicht = hinmorden, sondern eher = aussaugen. St. אַלְמְנוֹתֶיהָ möchte Cornill lesen: אַלְמְנוֹתֵיהֶם (Pesch.) = אַרְמְנוֹתֵיהֶם (?) „sie bauen sich stattliche Paläste", wofür er auf prophetische Parallelstellen (nam. Jer 22 13 ff.) verweist. Ich halte diese Conjektur für überflüssig. **26** Besonders charakteristisch ist der Vorwurf, der gegen die Priester erhoben wird. Zu seinem Verständnis s. zu 44 23. Es ist keineswegs zu erweisen, dass תּוֹרָה hier das schriftliche Gesetz bedeute. Wir halten es vielmehr auch hier für die „Weisung", welche als Willensausdruck Jahwes durch die Priester ergehen soll. Diese haben sie eigenmächtig (חָמַס = vergewaltigen) gehandhabt und schon damit, was heilig sein sollte (zu קֳדָשִׁים s. zu v. 8), ins Profane herabgezogen. Man beachte, wie stark der Accent ist, den Hes. auf die Unterscheidung legt von profan und heilig, resp. rein und unrein — die Begriffspaare decken sich fast. Auf ihr baut

sich auch sein ganzer Verfassungsentwurf Cap. 40—48 auf (vgl. Bertholet, Hes. Verfassungsentwurf 11—14). Die term. הִבְדִּיל, נִבְדַּל, in P gewöhnlich, erscheinen erstmalig in Dtn, dann bei Hes. noch 39 14 42 20, ferner Dtjes. und besonders in der Chr. Es ist ferner nicht zufällig, dass in dieser Aufzählung der einzelnen Stände die Priester unmittelbar hinter den Fürsten kommen. Zur Sabbatsheiligung s. zu v. 8. **27** Sehr passend werden im Gegensatz zu den Fürsten (den Mitgliedern des Königshauses), welche mit Löwen verglichen waren, die Obern (Magistratspersonen etc.) unter dem Bilde von Wölfen dargestellt, die weniger durch hervorragende Macht als durch Hinterlist handeln, aber darum ebenso schweren Schaden anrichtend und von demselben niedrigen Motiv getrieben. **28** Zu dem, was den Propheten zur Last gelegt wird, vgl. die Ausführungen 13 10 ff. Die Schönfärberei ist allen Missethaten zum Trotz die Verheissung einer rosigen Zukunft. **29** Was nicht eine der genannten politischen oder geistlichen Vorrangstellungen einnimmt, ist עַם־הָאָרֶץ. Selber von den über ihnen Stehenden bedrückt, üben diese Leute ihrerseits, vielleicht z. T. von jenen als Werkzeuge gebraucht, Bedrückung aus, wo sie nur den Schwachen gegenüber sich im Vorteil wissen. Wir fassen also עַם־הָאָרֶץ als Subjekt (anders LXX, Pesch., Cornill, der v. 29 nach v. 27 stellt und damit שָׂרִים Subjekt sein lässt). Zur Sache vgl. zu v. 7. St. des zweiten עָשְׁקוּ ist nach LXX עָשׂוּ zu lesen. Ein עֹשֶׁק geht selbstverständlich „ohne Recht" zu, und אֶת־הַגֵּרִים ist neben עָנִי וְאֶבְיוֹן auffällig. Der Schreiber hatte vom ersten Male noch עָשְׁקוּ in der Feder. **30** Zu den Ausdrücken s. zu 13 5. Der Gedanke, dass wenn Jahwe nur einen Einzigen gefunden hätte, der, eine Ausnahme von den in den vorigen Versen Geschilderten, sich zu Gunsten der Stadt ins Mittel hätte legen können, er die Stadt verschont hätte, berührt sich mit Gen 18, widerspricht aber völlig aller Theorie Hes.'s (14 12 ff; Cap. 18.). Wenn er sie denn also hier einmal durchbricht, so zeigt dies vielleicht nur, wie tief den Israeliten der antike Gedanke von der Solidarität der Blutsgenossen im eigenen Blute lag, dass sie es zu einem durchgeführten Individualismus doch nicht zu bringen vermochten. Allgemein hat man hier die Frage aufgeworfen, warum Hes. den Jeremia übergehe. Dass er ihn gekannt hat, bezeugt genugsam seine eigene Abhängigkeit von ihm. Offenbar kommt ihm hier nur darauf an zu betonen, dass Niemand mehr — und selbst ein Jeremia nicht — dem untergehenden Volke zu helfen vermöge. **31** Das Imperf. cons. entspricht dem Perf. der Beteuerung in der Gottesrede, und es ist nichts daraus auf die Abfassungszeit dieses Kapitels zu schliessen.

4. Die beiden unzüchtigen Schwestern, Samarien und Jerusalem (Cap. 23).

Das Capitel bildet ein Seitenstück zu Cap. 16 (s. z. diesem). Nur stellt Hes. hier nicht blos Jerusalems sondern auch Samariens Hurerei an den Pranger. Diese Hurerei bezieht sich hier auch weniger direkt auf den Götzendienst als auf die bei allen Propheten verpönten Bündnisse mit fremden Völkern, die freilich den Götzendienst im Gefolge zu haben pflegen (vgl. zu 16 26). Dass diesem Cap. ein messianischer Ausgang fehlt, wie ein solcher Cap. 16 beschliesst, versteht sich leicht aus seiner Stellung vor Cap. 24. Die Einteilung liegt wieder auf der Hand: v. 1–4 5–10 11–21 22–35 36–49.

a) **Einleitung 1–4.** **2** Samarien schon 16 46 Jerusalems Schwester. **3** Dass des Volkes Unzucht schon in Ägypten, also von der ersten Zeit an

begonnen habe, ist uns als Hes.'s Meinung schon 16 26 20 8 entgegengetreten. Hes. schrickt vor den stärksten Ausdrücken nicht zurück. מָעַךְ bedeutet Lev 22 24 sogar zerquetschen; עָשָׂה Pi. ist wohl mit עָסַס (Mal 3 21 zertreten) verwandt. דַּדֵּי (= Zitzen), das in LXX, Pesch. fehlt, hält Cornill für ein תִּקּוּן סוֹפְרִים (vgl. zu 8 17) zur Abschwächung des anstössigen Inhalts. Er liest nach den gleichen Zeugen עֻשּׂוּ, *es wurde ihre Jungfrauschaft verletzt.* 4 Die Namen der beiden Geschwister lauten sehr ähnlich, und das ist im Orient beliebt. Ewald erinnert an Hasan und Husain. Controvers ist aber ihre Deutung; nur dass אֹהֶל in den Namen steckt, ist zweifellos. Man meint Ohola bedeute „ihr Zelt“, worin gegen Samarien der Vorwurf liegen soll, es habe seinen eigenen selbsterwählten Gottesdienst; Oholiba dagegen „mein Zelt in ihr“, was Jerusalem als Trägerin des von Gott selbst gestifteten Zeltes, d. h. des legitimen Heiligtums ausweisen würde. Nun ist gewiss, dass für Hes., den Schüler des Dtns und ehemaligen Tempelpriester, kein zweites legitimes Heiligtum ausser dem Jerusalemtempel existiert. Eine andere Frage aber ist, ob er ihn Jahwes „Zelt“ genannt haben würde, und das ist nach der Art, wie er 16 16 von den „geflickten“ Zelten redet, nicht eben anzunehmen. Namentlich aber ist, wie Smend richtig hervorhebt, von vorn herein wahrscheinlich, dass die beiden unten immer wiederkehrenden Namen die gleiche Verschuldung der beiden ausdrücken. Darnach suchen wir in beiden den gleichen Sinn und adoptieren Smends Etymologie: Ohola = „die Zelte hat“; Oholiba = „Zelt (nicht: mein Zelt) in ihr.“ Das Chireḳ ist alte Construktusendung, die wir aus אָהֳלִיבָמָה kennen (vgl. noch Corp. Inscript. Semit. I 1 72), und die Bildung wäre analog חֶפְצִי־בָהּ (II Reg 21 1 Jes 62 4) = die Wohlgefällige (anders Ges.-Buhl). Natürlich enthalten beide Namen dann eine Anspielung auf die verhassten Höhenzelte (16 16). Skinner (S. 191 Anm.) macht darauf aufmerksam, dass אָהֳלָה gerade so viel Konsonanten enthalte als שֹׁמְרֹן (im AT freilich stets plene geschrieben) und אָהֳלִיבָה eben so viel als יְרוּשָׁלַם. Wenn Ohola und Oholiba Jahwes Weiber sind, so entspricht dies nur der alten Sitte in Israel, dass schon der gewöhnliche Mann zwei Weiber haben konnte (z. B. Elkana), und schon Jakobs Beispiel zeigt, dass dieselben gelegentlich Schwestern waren. Erst zur Verhütung der dabei sich einstellenden Missstände kam es im Lauf der Zeit zum Verbot Lev 18 18. Der Name des Weibes wechselt in Folge der Heirat nicht und ebenso wenig dadurch, dass sie Kinder gebiert: die Einführung der Namen Samarien und Jerusalem am Schlusse des Verses gehört also blos der Deutung der Allegorie an.

b) **Oholas Hurerei mit Assur und Ägypten 5–10.** Zu den Verbindungen Israels mit Assur vgl. Hos 5 13 7 11 8 9 12 2 II Reg 15 19 17 3. 5 Dass Assur nicht nahe (קְרוֹבִים übrigens schon durch Artikellosigkeit verdächtigt) genannt werden kann (vgl. v. 40), ist längst erkannt. Da קָרוֹב sich weder in obscönem Sinne (LXX) noch in der Bedeutung „kriegerisch“ (Ewald, קְרָב = Krieg vergleichend) nachweisen lässt, ist vielleicht Cornill's Emendation קְרוּאִים anzunehmen (vgl. v. 23 Num 1 16) = „hochberühmt“ oder berufen sc. zu einer hohen Stellung = „hochgestellt“ (v. Orelli). Toy: רַבִּים Oberste, vgl. Jer 39 13. Die Worte gehören übrigens zu 6. Bild und Sache spielen durch einander. Die Assyrer sind schmucke Leute, die zudem durch ihre reiche Kleidung gefallen, so dass man

nur zu bereitwillig sich mit ihnen einlässt. Aber natürlich ist das sich Preisgeben an sie nur bildlich; man geht mit ihnen einen Bund ein und nimmt damit fremden Gottesdienst auf. תְּכֵלֶת (vgl. KAT² 155) = der blaue Purpur im Gegensatz zum roten (אַרְגָּמָן). Was die Titel פַּחוֹת (assyr. paḫâtu oder piḫâtu für bêl paḫâti = Herr des Bezirks) und סְגָנִים (assyr. shaknu) genau besagen wollen, namentlich das Verhältnis beider Rangstellungen, lässt sich nicht ermitteln; vermutlich stehen die erstern über den zweiten. Durch Reiter liessen sich die Israeliten um so mehr imponieren, als es um ihre eigene Reiterei nicht glänzend bestellt war. 7 Das zweimalige בְּ ist schwerlich in koordiniertem Sinne zu nehmen, vielmehr übersetzen wir: *bei allen, gegen die sie entbrannte, verunreinigte sie sich mit all ihren Dreckgötzen,* d. h. jede politische Verbindung hatte Götzendienst zur Folge (s. d. allg. Bem. zum Cap. und zu 8 10 16 26). Auf assyrischen Einfluss führt man teilweise z. B. die Verehrung des סַכּוּת = Adar und des כִּיּוּן = Kaivân = Saturn (Am 5 26) zurück (KAT² 442 f.). 8 Vgl. zu v. 27. Zu den Verbindungen Israels mit Ägypten vgl. Hos 7 11 12 2 II Reg 17 4. אוֹתָהּ vermutlich st. אִתָּהּ, da שָׁכַב trans. = beschlafen zweifelhaft, doch vgl. Gen 34 2 Lev 15 18 etc. Von דַּדֵּי gilt dasselbe wie v. 3. Beachte, dass hier und v. 17 תַּזְנוּת vom Manne ausgesagt ist, vgl. 16 34. 9 Das ist die Ironie, dass Israel denen, gegen welche es in Liebe entbrannt ist, ausgeliefert wird; nun mag es sehen, wie gut sie es mit ihm meinen! 10 Sie decken nur seine Blösse auf. Es ist vielleicht daran zu denken, dass Samarien bis auf den Grund blos gelegt wurde (II Reg 17). Söhne und Töchter sind natürlich die Bewohner der Stadt, nicht die umliegenden abhängigen Städte (vgl. dag. 16 46). Die Tötung geht auf die Vernichtung des Reiches. שֵׁם ist hier das Exempel, der Name, den man nennt, wenn man sich in's Gedächtnis rufen will, wie es einer Ehebrecherin ergehen muss. שְׁפוּטִים wäre ἅπ. λεγ. für שְׁפָטִים.

c) **Oholibas Hurerei 11–21.** Darauf verwendet der Prophet mehr Raum, weil ihm natürlich Jerusalem in ganz anderer Weise am Herzen liegt als Samarien. Ja, Samariens Hurerei dient ihm eigentlich blos dazu, Jerusalems Sünde um so mehr ins Licht treten zu lassen. Es hätte nämlich Gelegenheit gehabt, sich aus Samariens Ergehen eine Lehre zu ziehen und es besser zu machen. Aber statt dessen trifft es der Vorwurf **11**, es ärger getrieben zu haben (vgl. 16 47 51)

α) mit Assur. **12** f. Vgl. 16 28. Von קְרוֹבִים gilt dasselbe was v. 5. St. תְּכֵלֶת erscheint hier מִכְלוֹל, noch 38 4 = Vollkommenheit, daher hier entweder: *in voller Rüstung* oder *prachtvoll gekleidet* (vgl. z. 27 24). *Und ich sah, dass sie sich verunreinigte* sind Worte, die man hier nicht erwartet. Aber eine leichte Emendation scheint nicht gelingen zu wollen. Ewald's וַתֵּרָא hilft nicht, und Cornill entfernt sich weit vom überlieferten Texte.

β) mit den Chaldäern v. 14–18. Vgl. 16 29. Das Bisherige ging über Oholas Sünde nicht hinaus. Aber nun ist es entschieden ein Zeichen grösserer Buhlerei, **14** wenn sich in Oholiba die böse Lust auf Grund von blossen Bildern regt. Was man sich unter diesen letztern vorzustellen hat, ist nicht leicht zu sagen; wir denken am Ehesten an die Nachahmung bildlicher Darstellungen an babylonischen Tempeln und Palästen zum Schmuck von Wänden. Natür-

lich können diese Darstellungen der Bekanntschaft mit den Babyloniern nicht vorausgegangen sein, sondern das Verhältnis muss in Wirklichkeit das umgekehrte gewesen sein; aber das ist noch kein Grund gegen eine wörtliche Auffassung der Stelle. Wie es scheint, gab es in Jerusalem thatsächlich solchen Bilderschmuck; die betr. Gestalten waren eingegraben, vgl. 8 10, und die vertieften Konturen wohl mit Mennig (שָׁשַׁר, noch Jer 22 14) ausgefüllt. Das Urteil, das Hes. über diese Einführung fremder Kunst fällt, ist höchst charakteristisch für das Misstrauen, mit dem sich die Propheten jedem Versuch dieser Art entgegengestellt haben. Andererseits ist diese Stelle interessant, sofern sie zeigt, wie wenig sich im Übrigen die Israeliten dem verschlossen, was ihnen von der Aussenwelt imponierte. Noch fragt sich, ob מְחֻקָּה wirklich so viel wie ein reines Nomen ist (Cornill, Toy: אֲנָשִׁים מְחֻקִּים). 15 bringt die Ausrüstung dieser Babylonier. Wenn man nicht ein adj. verb. חֲגוֹר annehmen will, ist חֲגוּרֵי zu punktieren. Weniger richtig, wie mir scheint, Andere חֲגוֹר als Nomen fassend (vgl. I Sam 18 4): „das Gehänge des Gürtels". טְבוּלִים (assyr. = ṭublu) bedeutet wahrscheinlich nicht etwas Gefärbtes sondern etwas Umwundenes = Turbane; Andere: Helmbüsche. Die Verbindung mit dem Part. Pass. von סָרַח = überhängen (s. z. B. Ex 26 12 f.) ist eine freiere Konstruktion: *umwallt von überhängenden Turbanen.* Die שָׁלִישִׁים (vgl. zu 21 19) = Offiziere haben nach der gewöhnlichen Etymologie wenigstens ihren Namen davon, dass sie als dritte (sc. neben König und Wagenlenker) auf dem Streitwagen stehen. Wir übersetzen den Schluss im Widerspruch zu den Accenten: *ein Bild der Söhne Babels, deren Heimat Chaldäa ist,* vgl. zu v. 23. 16 Vom blossen Sehen der Bilder also entbrannte Oholiba in Liebe. Worauf Hes. mit dem Senden von Boten anspielt, ist unsicher und zeigt blos, wie manche Details der äussern Politik Jerusalems in den letzten Jahrzehnten vor seiner Zerstörung uns verborgen sind. 17 Dass die vermeintlichen Freunde aus Babel bei näherer Bekanntschaft nicht so begehrenswert waren, entspricht natürlich den Erfahrungen, die Jerusalem in Wirklichkeit machte. Nebenbei enthält aber der Vers einen feinen Zug zur Charakteristik der rein sinnlichen Liebe Oholibas, die keine tiefern Motive kennt als die Begier, die sie bis zum Überdruss befriedigt. יָקַע, wie gleich in 18 נָקַע = sich loslösen, überdrüssig werden. v. 18ª resümiert, wenn ich recht sehe, die bisherige Schuld Oholibas in zwei kurzen parallelen Sätzchen, während dann v. 18ᵇ zeigt, wie Jahwe darauf reagiert. Sollte in v. 18ª eine Steigerung dieser Schuld ausgedrückt sein, Oholiba gebe sich nun offen einem Jeden preis (Smend), so hätte dies Hes., der sonst nicht hinter dem Berge hält, deutlicher gesagt. Gegen alle Überlieferung aber ist die Streichung der Worte (Cornill).

γ) mit Ägypten v. 19–21. Nun kehrt, nachdem Jahwe sich von ihr losgelöst, Oholiba in falschem Gedenken 19 zu ihrer ersten schlimmen Liebe zurück und 20 entbrennt (zu וַתַּעְגְּבָה vgl. Stade Gr. § 510 c) für Ägyptens „Wohllüstlingle" (v. Orelli). פִּלַגְשׁ (= πάλλαξ, παλλακίς = pellex) steht nur hier von männlichen Individuen; es liegt aber wohl in dieser Anwendung etwas Herabsetzendes. Nicht nur das Illegitime des Verhältnisses wird damit zum Ausdruck gebracht. Der פִּלַגְשׁ ist käuflich. Es sind also die feilen Leute, die sich

zu solchem Umgang bereit finden lassen, — mögen es ausserhalb des Bildes auch die „Grossen“ der Ägypter sein. Wie Hes. sie taxiert, zeigt am Sprechendsten das Folgende: Esel und Hengste (vgl. Jer 5 8 13 27) galten als besonders geile Tiere. So spielte im phönicisch-syrischen Naturkult der Esel wegen seiner Geilheit eine Rolle (Smend). זִרְמָה = Samenerguss (?), falls dafür nicht זְמוֹרָה (s. zu 8 17) zu lesen ist (Ges.-Buhl). **21** Was die Unzucht der Jugend war, wonach Oholiba sich umsieht, sagt v. 3, welcher uns auch den Schlüssel zur Korrektur dieses Verses giebt. L. בַּעֲשׂוֹת מִצְרַיִם ד׳ לְמַעַךְ, *als die Ägypter dir den Busen drückten und deine jugendlichen Brüste betasteten.* Dem Texte noch näher Hitzig, Ewald etc. בַּעֲשׂוֹתָם מִצְרַיִם, als sie, die Äg. etc.

d) **Oholibas Strafe 22–35.** **22** Natürlich sind es auch hier (vgl. v. 9 16 37) zunächst wieder die Buhlen selber, welche die Strafe vollziehen; kein Wunder, dass sie ihr zürnen, wurde sie selber ja doch ihrer überdrüssig! **23** Nun kommen sie, gleich glänzend ausgerüstet wie zuvor; aber es ist ein anderes בּוֹא. Deutlich ist כַּשְׂדִּים der umfassendere Begriff als בְּנֵי־בָבֶל. Es gehören unter jenen auch פְּקוֹד וְשׁוֹעַ וְקוֹעַ mit. Es sind dies nämlich nicht Appellativa (z. B. Vulg.: nobiles tyrannosque et principes, vgl. Luther), sondern Völkernamen. פְּקוֹד (auch Jer 50 21), auf den Keilinschriften pukûdu, wohnt ganz östlich an der Grenze Elams. שׁוֹעַ entspricht sutû resp. su, das mit ḳutû resp. ḳû (= קוֹעַ) auf Keilinschriften ständig verbunden ist, beide im obern Stromgebiet des Adhem und Dijâlâ wohnend (vgl. Delitzsch Wo lag das Paradies? 1881, 235 f. 240 f. und Winckler Alttest. Untersuch. 177 f.). Merkwürdig ist, dass selbst die Assyrer (nach Winckler a. a. O. eine Glosse) noch genannt werden. Zu קְרוּאִים s. zu v. 5. **24** Das ἅπ. λεγ. (הֹצֶן einige Handschriften: חֹצֶן) bringt man wohl mit dem talmudischen הוצן zusammen = Garbe, Haufe; aber das ist zweifelhaft. Böttcher, Smend lesen הָמוֹן. Etwas mehr vom überlieferten Texte sich entfernend, aber dafür auf die Autorität der LXX sich stützend, Cornill: מִצָּפוֹן (vgl. 26 7). Der Helm (קוֹבַע) ist nicht gerade etwas, was man gegen eine belagerte Stadt richtet. Am Einfachsten ist die Korrektur in קֶלַע = Schleuder. Es ist aber auch möglich, שׂוּם hier in intransitivem oder absolutem Sinne zu nehmen wie I Reg 20 12: *mit Tartsche, Schild und Helm rücken sie rings wider dich los.* מִשְׁפָּט steht am Schlusse zweimal hinter einander in etwas verschiedener Bedeutung: *ich lege ihnen die Rechtssache vor, damit sie dich nach ihren Rechten richten.* **25** Das Gericht, das sie nach der Eroberung üben, ist ein furchtbar grausames. Nach dem Brauche orientalischer Völker hauen sie den Besiegten Nase und Ohren ab; vielleicht kennt auch Hes. die Sitte, die für Ägypten bezeugt ist (Diod. Sic. I 78), dass der Ehebrecherin die Nase abgeschnitten wird. אַחֲרִית ist, wie Cornill richtig bemerkt, nicht gleich שְׁאֵרִית (s. zu 9 8), vielmehr = Nachkommenschaft. Sie fällt durch's Schwert — wir denken an die kleinen Kinder, während die grössern, die man als Sklaven brauchen kann, weggeführt werden. Was soll nun aber neben dem Schwert das Feuer für die אַחֲרִית, und warum die אַחֲרִית zweimal? Es in anderm Sinne zu nehmen (Hitzig), geht nicht an. Cornill streicht ganz v. 25^{b}; aber das ist willkürlich. Ich schlage vor חָרְבֹתַיִךְ, was vielleicht noch eine kleine Änderung des Verbums nach sich zieht: *deine Trümmer werden vom Feuer verzehrt.*

Dass damit das Bild verlassen wird, ist bei Hes. kein Gegengrund. **26** Vgl. 16 39. Cornill meint sogar, unser Vers sei aus jener Stelle interpoliert. Auffällig ist allerdings, dass das Ausziehen von Kleidern und Schmuck erwähnt wird, nachdem der Dirne Nase und Ohren abgeschnitten und die Kinder geschlachtet sind. Dagegen ist darauf kein Gewicht zu legen, dass in diesem Cap. bisher vom Schmuck nicht ausdrücklich die Rede war. Der Schmuck ist eben etwas, das untrennbar ist von der Hure, welche die Aufmerksamkeit der Buhlen auf sich ziehen will. **27** מֵאֶרֶץ מ׳, *deine Hurerei vom Land Ägypten her;* ebenso schon v. 8. **28** אֲשֶׁר שָׂנֵאת ist allerdings anders als 16 37; aber ich sehe nicht ein, warum die Worte hier nicht möglich wären (Ewald, Cornill). Sie sind einfach synonym den unmittelbar folgenden und psychologisch eben so zu verstehen wie II Sam 13 15. Zudem ist gerade wirkungsvoll, wenn durch שִׂנְאָה **29** hervorgehoben wird, wie an Stelle des frühern Liebesverhältnisses ein Verhältnis gegenseitiger Feindschaft getreten ist. Der Schluss von v. 29 und ganz **30** werden viel geschmeidiger, wenn wir וְזִמָּתֵךְ (ohne ו) zum Folgenden ziehen und עָשׂוּ lesen (vgl. Jer 4 18): *deine Unzucht und deine Hurereien haben dir dies angethan.* Die falsche Verbindung zog nach sich die Einschiebung von עַל־אֲשֶׁר vor נִטְמֵאת, wofür nach LXX, Pesch., Targ. וְנִטְמֵאת zu lesen ist: *weil du Heiden nachhurtest und dich mit ihren Götzen verunreinigtest.* **31** Das Bild des Bechers, das hier plötzlich eingeführt wird, geht auf Jeremia (25 15 16) zurück. Später häufig verwendet, hat es durch die Geschichte von der Einsetzung des Abendmahles für die christliche Symbolik („der Leidenskelch“) eine neue Bedeutung erlangt. **32** Der Becher ist tief und weit und vermag viel zu fassen (punkt. מַרְבָּה). Äusserst störend treten dazwischen die Worte, Oholiba solle zum Gelächter und zum Gespött sein. Als Glosse, die sich etwa ein Leser zur Deutung des Bildes an den Rand schrieb, verraten sie sich schon durch die dritte Person תִּהְיֶה; sie fehlen in LXX (B). **33** An der Zusammenstellung שִׁכָּרוֹן וְיָגוֹן hat zuerst Hitzig Anstoss genommen, und Cornill hat den Anstoss beseitigt durch die Lesung שִׁבָּרוֹן, welche sich auch in einigen Handschriften findet. Weiter ist תִּמָּלֵא zu lesen, auf den Becher gehend: *Von Bruch und Seufzen ist er voll,* woran sich das Folgende trefflich anschliesst: *ein Becher des Schauers und des Schauders* (Cornill). Kautzsch, der diese Emendation nicht annimmt, sieht sich genötigt v. 33ª zu streichen. Die Verderbnis zu שִׁכָּרוֹן war in diesem Zusammenhang sehr leicht möglich. **34** Das Weib trinkt den Becher und schlürft ihn aus und in ihrer verblendeten Gier noch mehr als dies: sie zernagt „seine Scherben“ so wie ein Tier Knochen benagt (Num 24 8). Das Bild wäre nur dann unzulässig, wenn wir uns vorzustellen hätten, der Kelch müsse zu diesem Zwecke erst zerbrochen werden. Aber חֲרָשִׂים kann doch wohl verächtliche Bezeichnung des irdenen Gefässes sein, welches als Becher dient (vgl. Jer 19 1 Prv 26 23 Smend), wie wir uns in der eigenen Sprache gelegentlich nicht anders ausdrücken. Diese unnatürliche Gier ist selbstverständlich von Gott selbst gewirkt. Das ist das Dämonische, dass man dabei sein eigen Unglück trinkt und nicht anders kann als immer gierig weiter trinken. Dieses verzweifelte „Muss“ kann das Weib wohl dahin bringen, dass sie sich ihre Brüste zerreisst, als wäre sie ihretwegen (vgl. v. 3 21)

in dieses Unheil geraten. Sonst schlägt man sich nur in grosser Bestürzung die Brust (Nah 2 8). Bei Hes.'s grausiger Realistik könnte man sich auch denken, dass das Weib vom Trank berauscht, sich am Becher selbst die Brust aufreisse. CORNILL streicht nach LXX letzteres Glied, während er das vorhergehende glaubt emendieren zu müssen: וְאֶת־שְׁמָרֶיהָ תְּגַמְּאִי: und du wirst seine Hefen ausschlürfen müssen, dagegen DE LAGARDE G. G. A. 1886 S. 451 f.

e) **Nochmalige Darstellung von Oholas und Oholibas Schuld und Strafe 36–49.** Deutlich giebt sich 36 als neuer Ansatz zu erkennen. Das Stück bietet zu den bisherigen Ausführungen dieses Capitels eine ergänzende Parallele. Im Vordergrund des Interesses steht auch hier Jerusalem. 37 nennt eine doppelte Schuld: 1) den Ehebruch, 2) das Blutvergiessen. Besteht der Ehebruch, wie die zweite Vershälfte ihn deutet, im Götzendienst, so finden wir also hier die zwei Kapitalsünden wieder, die Cap. 22 (s. zu 22 9) im Vordergrunde standen. Nur dass die Sünde gegen das Blut sich hier nicht auf Justizmorde sondern auf die 16 20 f. gerügten Kinderopfer bezieht. Der Athnach gehört unter בִּידֵיהֶן. 38 Zwei weitere religiöse Vergehen wie 22 8 (s. z. St.). Man sieht nicht ein, was בַּיּוֹם הַהוּא soll; LXX lässt es hier und 39 aus. Da sich aber seine Einsetzung nicht begreifen liesse, wenn es nicht wenigstens an der einen Stelle ursprünglich wäre, so behalten wir es für v. 39 vor. Darin besteht die Entweihung des Heiligtums, dass jene Leute an eben dem Tage, an dem sie den Götzen ihre Kinder geopfert, Jahwes Heiligtum betreten. Durch dieses Betreten freilich beweisen sie gerade, dass nach ihrer Meinung ihre Kinderopfer keinem Andern als Jahwe gelten sollten, vgl. W. R. SMITH Lect.[2] 372; aber Hes. urteilt hier wie Cap. 16: Aller falsche Gottesdienst ist ihm gleichbedeutend mit Götzendienst. Man kann aber nicht zwei Herren dienen, und wenn man vom Götzendienst kommend Jahwes Heiligtum betritt, trägt man von jenem etwas Gewisses an sich, wodurch die nötige kultische Reinheit zerstört ist (vgl. die perturbatio sacrorum bei den Römern). Die zweite Vershälfte besagt nicht, dass die Kinderopfer im Tempel selbst stattfanden, sondern blos, dass man darin Dinge gleicher Art (כֹּה) verübte, und dazu liefert Cap. 8 den besten Kommentar. 40 Auffällig ist תִּשְׁלַחְנָה, das in LXX fehlt. Mit dem Plural wechselt der Singular; zudem verlangt אַף כִּי, wenn es eine geschehene Thatsache berichtet, das Perf. (CORNILL). Endlich kann man nicht gut zu Männern senden, die von ferne „kommend sind“, kommen sie doch erst durch die betr. Gesandtschaft veranlasst, wie denn auch der Relativsatz richtig ausdrückt. Einen weitern Anstoss bietet לַאֲשֶׁר, wofür regelrecht אֲשֶׁר־לָהֶם stehen müsste; LXX giebt es mit εὐθύς wieder = לישר *sie kamen geraden Weges,* d. h. flugs (CORNILL). לַאֲנָשִׁים würde also, wenn wir תִּשְׁלַחְנָה streichen dürfen, in direkte Abhängigkeit von רָחַצְתְּ treten: *Für Männer hast du dich gebadet.* Der Singular zeigt, wie Hes. trotz seines Ansatzes v. 36 vorzugsweise an Jerusalem denkt. CORNILL verlangt freilich überall die Änderung in den Plural. כָּחַל (vom entsprechenden arabischen stammt unser „Alkohol“) ist term. für das Schminken der Augenbrauen und der Wimpern mit der פּוּךְ genannten Salbe, was bei den Frauen beliebt war, um das Auge grösser und glänzender erscheinen zu lassen (vgl. NOWACK Archäol. I § 22, S. 133 f.). Mit Recht erinnert

Smend daran, dass man sich auch zum Gottesdienst schmückte (vgl. zu 16 13); es handelt sich hier ja immer wieder darum, dass durch die Verbindung mit Fremden dem falschen Gottesdienst Vorschub geleistet wurde. **41** Die Nennung von Öl und Weihrauch (16 18) weist wieder auf die unerlaubten Kulte hin (vgl. zu 8 11). Zu festlichen Mahlzeiten gehörte übrigens das Öl zum Salben (Am 6 6 Ps 23 5 Lk 7 46). **42** Es folgen zwei verzweifelte Verse: „und der Lärm des Getümmels war sorglos in ihr" sind Worte, die kein Mensch versteht. LXX las st. שָׁלֵו: שָׁרוּ: *und mit gröhlender Stimme sangen sie dazu* (Cornill); das Subjekt sind die beiden Dirnen (vgl. das Suffix in יְדֵיהֶן). Das würde trefflich passen. Nicht nur, dass zu einem üppigen Mahle die Tafelmusik gehört (II Sam 19 36 Am 6 5 Jes 5 12), oder dass man an die kultische Musik denken könnte (Am 5 23), Singen gehört zum Geschäft der Buhldirnen (Jes 23 16). Aber auch weiter ist der Text verderbt. Kautzsch übersetzt: „und zu Männern aus der Menschenmasse wurden Trunkenbolde aus der Wüste gebracht". Diese Worte richten sich selbst. Was die Kommentatoren, die dabei stehen bleiben möchten, herausbekommen, lese man bei ihnen selber nach. Ich führe nur Cornill's Emendation an: וְאֶל־עַרְשָׂם מַרְבַדִּים טְלוּאוֹת (vgl. Prv 7 16): und auf ihrem Bette waren bunte Polster. Dass dabei סָובָאִים als Dittographie zu מוּבָאִים fällt, hat nichts zu sagen; aber das allgemein überlieferte מִמִּדְבָּר darf nicht einfach unter den Tisch gewischt werden. Da nachher die Buhlen Subjekt sind, käme eine Andeutung des Subjektwechsels sehr erwünscht. Davon ausgehend möchte ich als einen möglichen Text etwa vermuten: וְאֵלֶּה נֹשְׂאִים מֹר בְּיָדָם מוּבָא מִסְּבָא מָר־דְּרוֹר. Ausser dass ich eines der drei aufeinanderfolgenden מ als Dittographie streiche, sind meine Abweichungen vom Texte nicht sehr erheblich: *und jene bringen Myrrhe mit sich, die aus Äthiopien kommt, köstlichste Myrrhe.* מָר־דְּרוֹר steht Ex 30 23 = die von selbst ausfliessende Myrrhe als die edlere Art. Äthiopien war neben Arabien ihre Heimat, und dass unter den Geschenken, mit denen die Buhlen um die Gunst der Dirnen werben oder sie belohnen, Myrrhe genannt würde, wäre sehr natürlich; es scheint, dass Frauen Myrrhenbündel auf der Brust trugen (Cnt 1 13). Möglicher Weise läge darin wie beim Weihrauch v. 41 eine Anspielung auf die fremden Kulte; wurde doch die Myrrhe wegen ihres Wohlgeruches besonders gerne zum Räuchern verwendet. Dagegen, dass nicht die Dirnen sondern ihre Buhlen Subj. von וַיִּתְּנוּ sind, darf man nicht 16 33, das einem andern Zusammenhange angehört, anführen. **43** ist, wo möglich, noch schlimmer als v. 42. Zur Not ginge noch der Anfang: der Verwelkten ist Ehebruch; aber weiter ist jeder Übersetzungsversuch gänzlich fruchtlos. Es scheint, dass das Richtige, zu dem wir vermutlich nie gelangen werden, nach der Seite hin liegt, wo es Cornill mit seiner an LXX Pesch. sich anlehnenden Emendation sucht: כָּאֵלֶּה נָאֲפוּ מַעֲשֵׂי זֹנָה תִּזְנֶינָה: *solchergestalt haben sie die Ehe gebrochen; wie eine Hure es treibt, haben sie gehurt.* Dagegen bleibt וְהִיא völlig unerklärlich. Auch noch die beiden ersten Worte von **44** sind verdächtig. Mindestens wäre וַיָּבֹאוּ אֲלֵיהֶן zu erwarten. Am Schlusse erregt der ungewöhnliche Plural אִשּׁוֹת starke Bedenken. Nach LXX liest Cornill: לַעֲשׂוֹת זִמָּה, *um Unzucht zu treiben.* **45** Wer sind אֲנָשִׁים צַדִּיקִים? Man kann die Antwort aus 18 6 geben, Leute, die sich

gerade keinen Ehebruch zu Schulden kommen lassen, die für das Unrecht Oholas und Oholibas einen Sinn haben. Traut Hes. dies den Chaldäern wirklich zu? Vielleicht ginge man auch hier zu weit, wenn man auf die einzelnen Wendungen der bildlichen Darstellung Gewicht legen wollte; doch s. zu 3 7 5 6 16 27. **46** s. zu 16 40. Noch die Strafe selber ist eine Art von Prostitution, da sie vor Aller Augen vor sich gehen soll. **47** s. zu 16 40 f. **48** Die Weiber, die sich daraus ein Beispiel nehmen sollen, sind die andern Völker; diese mögen sich warnen lassen, es Israel nicht gleichzuthun, weil solches Thun so schlimmen Ausgang nimmt. Das ist noch lange nicht der Gedanke einer allgemeinen Völkerbekehrung. הָאָרֶץ wird hier auch blos das Land nicht die Erde bezeichnen. Zu וְנִוַּסְּרוּ, einer scheinbaren Mischform von Niph. und Hithp. vgl. STADE Gr. § 169 b.

5. Der Untergang Jerusalems in einem Gleichnis und die Aufnahme der Kunde davon in einem Symbol (Cap. 24).

a) Das Gleichnis vom rostigen Kessel 1–14.

Das Bild des Kessels ist uns schon Cap. 11 entgegengetreten. Hier giebt ihm Hes. eine besondere Wendung; denn der Accent fällt darauf, dass der Kessel rostig ist, ein Bild der Blutschuld, die unablösbar an Jerusalem klebt. Darum wird der Kessel seines Inhaltes entleert und unter ihm ein Feuer entzündet, bis das Erz zu schmelzen beginnt. Offenbar ist Hes. der Meinung, dass auf diese Weise auch der Rost getilgt werden könne.

1f. Durch die neue Datierung werden wir in den Januar 588 versetzt. Diesen Tag soll Hes. genau aufzeichnen, damit sich später herausstelle, dass er richtig geschaut hat; an ihm nämlich hat sich Nebukadrezar auf Jerusalem geworfen (vgl. II Reg 25 1 Jer 52 4). An ein vaticinium ex eventu zu denken, heisst nichts anderes als, nach SMENDS richtigem Ausdruck, Hes. eine freche Lüge zuschieben. **3** Es handelt sich im Folgenden, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, um eine blose Parabel (zu מְשֹׁל s. zu 17 2), die den Exulanten vorgetragen werden soll, nicht um eine wirklich ausgeführte symbolische Handlung. Das ist aber kein Grund, die thatsächliche Ausführung der oben erzählten symb. Handlungen in Zweifel zu ziehen. **4** Mit hübsch fein auserlesenen Stücken, — dazu gehören in erster Linie Lende und Schulter — wird der Kessel gefüllt. „Die Worte sind ironisch gemeint; Hes. spottet über die hohe Meinung, die die Herren in Jerusalem von sich haben“ SMEND. **5** Nach LXX Pesch. ist zu lesen מִמִּבְחַר, ferner für הָעֲצָמִים nach BÖTTCHERS Emendation הָעֵצִים *schichte die Holzscheite drunter auf;* endlich ist רְתָחֶיהָ unter Einfluss von רַתַּח aus נְתָחֶיהָ verschrieben: *lass seine Fleischstücke sieden.* Dass die Knochen darin schon kochen, zeigt wie stark die Feuerglut (Bild des Kriegsfeuers) ist. **6** Aber mögen die Fleischstücke noch so hübsch fein auserlesen sein, mit Fleisch, das in einem rostigen Kessel gekocht wird, ist nichts Anderes anzufangen als dass man es herausnimmt. *Stück für Stück* (d. h. ganz) *nimm es heraus* (ich fasse הוֹצִיאָהּ als Impera.), *ohne dass das Loos darüber* (neutrisch) *geworfen wird*, d. h. ohne lange zu sehen, welches zuerst, welches zuletzt. Der Rost (חֶלְאָתָהּ) ist Bild der Blutschuld (עִיר הַדָּמִים wie 22 2). Die Schuld ist nämlich so lange nicht getilgt, als das Blut unbedeckt ist (s. zu 21 37). Darnach ist zu verstehen, dass die Stadt es **7** auf den kahlen Felsen (צְחִיחַ סֶלַע) gegossen

hat statt auf den Erdboden, der es eingesogen haben würde. **8** Beachte aber, wie Hes. die Möglichkeit, als könnten Menschen von sich aus etwas thun, gewissermassen zurücknimmt, um Gott als alleinigen Urheber des Geschehens hinzustellen. So ist er es im Grunde auch **9**, der den Holzstoss gross macht; vgl. v. 5. Diese Anknüpfung an das Vorige führt von selbst dazu über, dass das Bild vom Fleisch im Kessel wieder aufgenommen und weiter ausgeführt wird. **10** הָתֵם הַבָּשָׂר wird wohl richtiger übersetzt: *mache das Fleisch gar* als: mache vollzählig d. h. *wirf alles F. zusammen.* Verschieden wird das Folgende gedeutet. Da רָקַח Salben mischen bedeutet und רֶקַח = Würze, erklärt man entweder: „würze die Würze" oder: „rühre die Brühe" (Ewald); „lass brühen die Brühe" (Smend) etc. Ein sicherer Entscheid ist nicht möglich. **11** spricht plötzlich vom leeren Kessel. Der Übergang ist so unvermittelt, dass Cornill und ihm folgend Toy hier v. 6b (von לִנְתָחֶיהָ an) lesen möchte, welche Worte an ihrer jetzigen Stelle unnötig wären und zu früh kämen. Aber vielleicht ist das Abrupte des Überganges gerade darum erklärlich und entschuldbar, weil wir von der Notwendigkeit, den Kessel zu leeren, schon gehört haben. Was mit einem leeren Kessel über dem Feuer geschieht, ist bekannt: Sein Erz fängt zu glühen an, und damit schmilzt sein Unrat hinweg. בְּתוֹכָהּ ist richtig; denn entsprechend der Deutung auf die Blutschuld in der Stadt, kommt nur des Kessels innere Unreinheit in Betracht. Zu תִּתֹּם vgl. Stade Gr. § 95 c Anm. **12** Wenn die beiden (in LXX fehlenden) Anfangsworte richtig sind, so ist die einzig zulässige Deutung: *Die Anstrengungen hat er* (der Kessel) *erschöpft.* Vorausgesetzt ist dabei (vgl. v. 13), dass Jahwe sich um ihn schon öfter bemüht hat; aber vergeblich, *sein vieler Rost wollte nicht von ihm ausgehen* (תֵּצֵא, Imperf. der Wiederholung). Die letzten Worte des Verses geben, wie man sie auch übersetzen mag, keinen vernünftigen Sinn, und ein solcher wird auch durch Hitzigs veränderte Punktation בְּאשׁ = Gestank nicht erzielt. Nun gehören die beiden ersten Worte von **13**, die Cornill streicht, weil er gar nichts damit anzufangen weiss, zum Vorigen. Alles zusammennehmend möchte ich etwa folgende Lesung vermuten, durch die auch die auffällige Konstruktion בְּטֻמְאָתֵךְ זִמָּה (s. zu 16 27) beseitigt würde: בַּאֲשֶׁר לֹא תִשְׁבֹּת (oder תאבד) מֵאִתָּךְ זִמָּה *da* (בַּאֲשֶׁר z. B. Gen. 39 9 23) *Unzucht von dir nicht weichen wollte, weil ich dich zu reinigen suchte* (auffällig ist das Perf.), *du aber nicht rein geworden bist von der Unreinheit,* so etc. Angeredet ist nicht der Kessel, sondern die Stadt (v. 9). Ein Reinigungsversuch seitens Jahwes war jede Züchtigung, die er über Jerusalem verhängte. Zum Ausdruck: הָנִיחַ חֵמָה s. zu 5 13. **14** לֹא אֶפְרַע = *nicht lasse ich* (meinen Vorsatz) *fahren.* St. שְׁפָטוּךְ l. nach den alten Versionen: אֶשְׁפְּטֵךְ (Cornill). LXX hat noch einen Zusatz, dem c. 10 hebr. Worte entsprechen würden. Ob er auf Hes. selbst zurückgehe, ist schwer zu sagen. Hitzig, Ewald, Smend entscheiden sich für, Cornill gegen die Ursprünglichkeit.

b) **Die symbolische Bedeutung des unbeklagten Todes von Hes.'s Weib 15—27.** **16** Dass Hes. sein Weib seiner Augen Lust nennt, ist eine der nicht zahlreichen Stellen, an denen er sein Gefühl zu Worte kommen lässt. מַגֵּפָה scheint zu besagen, dass der Tod ein plötzlicher sein soll (Schlaganfall?). Zu

לֹא mit Imperf. als göttlichem Befehl vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 107 o. **17** Die Nebeneinanderstellung der beiden Impera. seufze, sei stille, kann ich unmöglich für richtig halten. דֹּם wäre hier blos zulässig, wenn es ein Substantiv wäre, das adverbialiter stehen würde (vgl. Cornill). Aber nun mit מֵתִים (LXX: מָתְנַיִם) lässt sich erst recht nichts anfangen, da die Umstellung אֵבֶל־מֵתִים (Smend, Kautzsch, Toy) alle Überlieferung gegen sich hat. Für הֵאָנֵק vermutet Cornill, wie ich glaube, mit Recht הִתְאַפַּק, *halt' an dich;* weiter schlage ich, die Lesung der LXX nur unwesentlich verändernd, vor zu lesen וְדַמֵּמְתְּ נַהַם *und beschwichtige* (vgl. Ps 131 2) *das Stöhnen.* Dass in der Bedeutung „Stöhnen" statt נַהַם (Prv 19 12 20 2) sonst נְהָמָה (Ps 38 9) vorkommt, hat schwerlich etwas auf sich; Cornill hatte מִשְׁתּוֹמֵם „dumpf" für מֵתִים emendiert. Worin die sonst übliche Totenklage bestand, deren Hes. sich enthalten soll, geht aus dem Folgenden hervor. Man pflegte a) den Turban zu lösen (vielleicht um Staub und Asche auf das Haupt zu streuen(?), b) die Schuhe auszuziehen — aus Scheu vor dem Toten resp. dessen Geist, c) den Bart zu verhüllen — möglicher Weise aus demselben Motiv, vielleicht auch als Nachwirkung der alten Sitte, sich den Bart zu scheeren vgl. zu 7 18, d) Trauerbrot (punkt. mit Wellhausen לֶחֶם אֲנָשִׁים oder l. אוֹנִים vgl. Hos 9 4, so jetzt auch Toy) zu essen, eine Reminiscenz an die Totenopfer, resp. Totenmahlzeiten, an denen nach altem Glauben der Tote selbst mit Teil nahm. **18** Der Morgen, an dem Hes. zu den Leuten (הָעָם) spricht, ist der Morgen des Todestages seines Weibes; den Inhalt seines Redens bildet offenbar das bisher in diesem Capitel Berichtete. Am andern Morgen thut er, wie Jahwe ihn geheissen; denn unterdessen, am Abend, ist sein Weib gestorben. Über den Text der LXX, die nichts vom Tode des Weibes sagt, vgl. die gute Ausführung bei Cornill. **19** Über das Gebahren des Propheten sind also (s. den vorigen Vers) die Leute von Hes.'s Umgebung zum Voraus unterrichtet; aber was dasselbe ihnen zu sagen hat, darüber erbitten sie sich von ihm Aufschluss. An schriftstellerische Fiktion ist hier so wenig zu denken als schon v. 15–18. **21** Was Hes. sein eigen Weib war, das ist den Leuten Jerusalem und speziell der Tempel. In dieser Wertung spricht sich in erster Linie Hes.'s eigenes Empfinden aus, und es ist bezeichnend, wie er sich hier einmal (vgl. auch v. 25) für den Tempel erwärmen kann, ihren *mächtigen Stolz, die Lust ihrer Augen und das Sehnen* (מַחְמַל?, einige Handschriften: מַחְמַד) *ihrer Seelen.* Interessant ist die Notiz, dass die Exulanten Söhne und Töchter zurückgelassen haben. Darnach scheint es, dass nur auszog, wer ausziehen musste. Namentlich aber fällt von hier aus ein neues Licht auf Hes.'s bekannte Theorie von Cap. 18. Wenn er dort das Geschick von Vater und Sohn so schroff von einander loslöst, so lag das in den Verhältnissen historisch begründet. **22** f. Merkwürdiger Weise hat man diese beiden Verse bisher unbeanstandet passieren lassen, und doch sprengen sie in auffälligster Weise den Zusammenhang. Das sprechende Subjekt ist v. 21 24 f. Gott, v. 22 f. der Prophet, und zwar ist gerade hier an eine Identifikation der Gottesrede mit Hes.'s eigener nicht zu denken, wird doch den Exulanten gegenüber Hes. v. 24 in dritter Person genannt und v. 25 in zweiter angeredet. Aber auch inhaltlich scheinen mir die Worte einen schweren Anstoss zu bieten. Wie stimmt zur

Unterdrückung der Klage, dass einer gegen den andern stöhnen soll? „Weiter wird's zu keiner Klage kommen", erklärt SMEND. Aber ist jenes nicht schon Klage genug? denn נָהַם ist ein starker Ausdruck; er wird vom Brüllen des Löwen gebraucht (Jes 5 29 Prv 28 15) wie vom Tosen des Meeres (Jes 5 30); doch selbst, wenn es sich blos um leises Seufzen handelte, gerade dass einer gegen den andern es thun soll, widerspricht dem, dass alles ostentative Trauern vermieden werden soll. Aber auch die Worte: *ihr werdet in euern Sünden vermodern* (4 17 33 10) scheinen mir hier verdächtig. Hes.'s symbolische Handlung will blos anzeigen, wie die Exulanten bei der Kunde vom Untergang der Stadt moralisch so gelähmt sein werden, dass sie sich in dumpfer Niedergeschlagenheit selbst der gewöhnlichsten Trauergebräuche enthalten werden. Darüber hinaus erwarten wir hier nicht noch eine Drohweissagung, und dies um so weniger, als mit dem Untergang Jerusalems gerade der Wendepunkt für die Exulanten eintreten soll. Ja, der folgende Text (v. 27) besagt selber, wie mit dem Eintreffen der Kunde davon der Augenblick gegeben ist, in welchem Hes. der Mund geöffnet werden soll, dass er rede — natürlich von der Zukunft über die Katastrophe hinaus. Die Wirkung, auf die dieser ganze Verlauf abzielt, ist, wie v. 24 27 ausdrücklich gesagt wird, dass die Exulanten Jahwe erkennen, d. h. dass sie einsehen sollen, wie er nach seiner Gerechtigkeit für die Sünden der Vergangenheit das Gericht heraufführen musste. Das ist aber weit entfernt von einem „Vermodern in den Sünden." Ja, Jahwe will das gerade nicht (33 10f.). Diese Erwägungen nötigen mich, v. 22f. aus diesem Zusammenhang auszuscheiden. Ich möchte sie als Glosse zu **24** betrachten, durch die ein Leser die Worte כְּכֹל אֲשֶׁר־עָשָׂה תַּעֲשׂוּ nach Massgabe des v. 16f. Genannten zu kommentieren suchte zugleich mit einer falschen Bereicherung aus 4 17. Zu מוֹפֵת s. zu 12 11. בְּבֹאָהּ gehört noch zur ersten Vershälfte. **25** Nach v. 21 ist der Exulanten *Bollwerk, ihr herrliches Entzücken, die Lust ihrer Augen, das Verlangen ihrer Seele* (= das, wonach sich ihre Seele erhebt(?)) der Tempel. Dann sieht man aber nicht ein, was die Worte בְּנֵיהֶם וּבְנוֹתֵיהֶם sollen, die blos als Apposition zu verstehen wären. Ich kann darnach nur HITZIGS Meinung beipflichten, sie möchten aus v. 21 geflossene Randglosse sein. **26** יוֹם steht natürlich in weiterm Sinne; denn der Bote (הַפָּלִיט mit Artikel als der von Gott bestimmte Flüchtling, der die Kunde bringt) kommt nicht am Tage selbst des Falles Jerusalems. Verdächtig ist mir der Ausdruck לְהַשְׁמָעוּת אָזְנָיִם, es Ohren zu verkünden. Wäre st. אָזְנָיִם : אוֹנִים, *Trauer* vgl. Hos 9 4 zu lesen? Zum aramaisierenden Inf. הַשְׁמָעוּת vgl. STADE Gr. § 304 a Anm. 1. **27** Wenn der Unglücksbote eintrifft, wird Hes.'s Mund geöffnet werden (vgl. 33 21 f.), um nicht mehr zu verstummen. Sein Verstummen haben wir 3 26 f. als Zustand intermittierender Sprachlosigkeit verstanden. Haben wir dort richtig gedeutet, so besagt dieser Vers nun, dass eben jener Zustand infolge des überwältigenden Eindruckes der Schreckensbotschaft vom Falle Jerusalems gehoben werden soll (doch s. zu 29 21). Es ist vielleicht erlaubt, מוֹפֵת hier in weiterm Sinne zu nehmen als v. 24; Hes. soll es dem Volke werden, nicht nur in der Unterdrückung der Klage, sondern in Allem, was er zu ihm zu sprechen hat, wenn sein Mund geöffnet ist, dass es gleich ihm Gott erkenne. Je weniger sich die

Bedeutung eines מוֹפֵת auf ein einzelnes Ereignis beschränkt, um so kraftvoller schliesst dieser erste Teil mit einem verborgenen Hinweis auf einen zweiten, der notwendig folgen muss: die pars construens nach der pars destruens.

B. Zweiter Teil.

Die Verheissung der herrlichen Zukunft
(Cap. 25—48).

I. Erster Abschnitt.

Die Orakel wider die fremden Völker
(Cap. 25—32).

Wir haben den zweiten Hauptteil eben die pars construens genannt. Wie stimmt dazu, dass wir ihn beginnen lassen mit acht Capiteln, welche lediglich die Vernichtung einer Reihe von Völkern in Aussicht stellen? Man braucht blos zuzusehen, welche Völker Hes. nennt, um auf die rechte Spur zu kommen. Sie sind sämtlich — Ägypten nur in etwas weiterm Sinne — Israels Nachbarn, und ihre Schuld besteht im Grunde darin, dass sie Israel in ihrer Mitte nicht zur rechten Ruhe kommen liessen, deren es zur ungestörten Ausübung seines Kultes bedarf; vgl. den Satz des Dtn's von der מְנוּחָה als Bedingung für die Aufrichtung der legitimen Kultstätte, Dtn 12 9f. I Reg 5 18f. Die es umgaben, waren ihm nämlich allezeit ein „quälender Dorn oder ein schmerzender Stachel" und behandelten es verächtlich (28 24 26); namentlich ging ihnen das Verständnis für Israels geistige Grösse völlig ab (25 8) und zugleich damit die Erkenntnis von Jahwes überlegenem Wesen. Gelegentlich meinten sie resp. ihre Könige, wohl selber Gott zu sein (28 2 29 3) und vollends jetzt, in Israels Unglück, schliessen sie auf die Ohnmacht Jahwes, spotten über die Zerstörung des heiligen Landes und gar über die Entweihung seines Heiligtums (25 3). Nach dieser Seite hin muss Wandel geschafft werden, wenn Israel in Zukunft ruhig in seinem Lande und ungestört der Erfüllung seiner Aufgaben soll leben können. Dazu ist conditio sine qua non, dass eben diese bösen Nachbarn, wo nicht völlig vertilgt zum Mindesten unschädlich gemacht werden, resp. erkennen sollen, dass Jahwe doch nicht der Ohnmächtige ist, den sie in ihm vermuteten, und so gehören in der That die Orakel gegen sie mit zum Teile der Verheissung und naturgemäss an seine Spitze. Wie sehr hier überhaupt die Reihenfolge durch sachliche Gesichtspunkte bedingt ist, zeigt schon, dass 32 1 17 ein Datum steht, welches 33 21 vorgreift. Übrigens setzen auch schon die ersten Orakel die Zerstörung Jerusalems voraus, von der Hes. doch erst 33 21 Kunde erhält. Über das Datum 29 17 s. z. St. Durch die von uns gegebene Auffassung ist von selbst erklärt, warum unter diesen Völkern Hes. die Chaldäer nicht nennt; die Rücksicht auf seine Umgebung ist sicher nicht der Grund. Dass Hes. gerade sieben Völker aufzählt, ist schwerlich zufällig. Ob er sich darin von Jeremia abhängig erweist, hängt davon ab, wie man über die Ächtheit von Jer 46—49 denkt (vgl. Cornill, Einleitung[3 4] § 25 10). Eine Siebenzahl von Völkern findet sich aber schon bei Amos (Cap. 1f. mit Ausschluss von 2 4f.) und im Dtn (7 1). Genug, schon jene Siebenzahl verrät eine gewisse Künstlichkeit der Komposition, und dem entspricht der ganze Eindruck, den diese offenbar rein schriftstellerischen Capitel auf uns machen. Dass von einer positiven Aufgabe Hes.'s an die Heiden keine Rede ist,

lehrt schon 3 6. Die Reihenfolge, in welcher die sechs ersten Völker aufgeführt werden, ist eine streng geographische; nur Ägypten steht am Schlusse besonders, auch mit besonderer Datierung. Auf Ägypten entfällt auch neben Tyrus der grösste Raum, und das ist in der Stellung beider wohlbegründet.

1. Das Orakel gegen Ammon 25 1–7.

3 Über den Sinn des הֶאָח s. z. 6 11. Zur Stellung der Ammoniter vgl. die Vorbemerkung zu Cap. 21. 4 Zur Strafe für ihre Schadenfreude kündigt ihnen Hes. an, dass sie den בְּנֵי קֶדֶם zur Beute werden sollen. Das sind nicht etwa die Chaldäer, wie man früher wohl meinte, sondern die Nomaden, welche in der syrischen Wüste wohnen und nicht aufhören, ihre räuberischen Einfälle in das Kulturland zu machen nach Art des Jdc 6 1 ff. geschilderten. Einst hatten die Ammoniter selber ein solches Nomadenleben geführt; aber dann waren sie zum sesshaften übergegangen, nachdem es ihnen gelungen war sich ein Land zu erobern. Das gleiche Schicksal, das sie ihren Vorgängern bereitet haben, soll nun ihnen selber werden. Nur denkt Hes. nicht daran, dass die Angreifer mit dem Sesshaftwerden sich zu einer höhern Kultur aufraffen könnten, im Gegenteil, sie tragen ihre niedrigere in das Land hinein und verdrängen die höhere, die sie vorfinden. So werden sie ihre Zeltlager in Ammon aufstellen (Pi. von יָשַׁב nur hier). טִירָה ist der Ring, der vielleicht mit aufgeschichteten Steinen nach aussen abgegrenzt ist, in dessen Mitte die Zelte aufgeschlagen werden. Die bisherige Nahrung dieser Nomaden bestand aus wildwachsenden Früchten und der Milch ihrer Herdentiere. Wenn sie aber in Ammon zahme Früchte finden und die Milch des Hausviehs, so lassen sie sich das gerne gefallen. 5 Zu Rabba s. zu 21 25. Sehr kühn ist der Ausdruck: *ich mache die Kinder Ammons zu einem Lagerplatz für Schafe;* בְּנֵי עַמּוֹן ist so viel als Land Ammon. Was unter der Gotteserkenntnis, zu der Ammon kommen soll, zu verstehen ist, geht schon aus unsern Vorbemerkungen zu Cap. 25–32 hervor. Die, welche jetzt höhnisch auf Jahwes Ohnmacht herabblicken, sollen noch zu fühlen bekommen, dass er mächtig genug ist, sie selber zu vernichten. Von einer positiven Bekehrung ist bei Ammon so wenig wie bei den folgenden Völkern die Rede (vgl. zu 12 16). Wer bliebe dazu auch übrig, wenn Ammon für seine Schuld gänzlich vom Erdboden vertilgt wird? 6 f. Zu den Hohngebärden s. zu 6 11. Der Ausdruck בְּכָל־שָׁאטְךָ בְּנֶפֶשׁ *mit voller Verachtung im Herzen* ist nicht über jeden Zweifel erhaben. Das Kĕtīb לְבַג ist aus לָבַז *zur Beute* verschrieben.

2. Das Orakel gegen Moab 25 8–11.

8 Moabs Politik scheint ganz gleich wie diejenige Ammons gewesen zu sein (vgl. II Reg 24 2 Jer 27 3). Auffällig ist, dass neben Moab gleich Seir genannt wird, dessen Nennung wir erst bei Edom erwarten. Zudem bieten unsere Handschriften שֵׂעִיר, was es überhaupt nicht giebt. Da es LXX (B) auslässt, wird es zu streichen sein. Es ist nichts als wahrscheinlich, dass Moab wirklich so gesprochen habe, wie Hes. es sprechen lässt; denn dieses Diktum ist die notwendige Reaktion gegen die Ansprüche, die Juda erhob: man wollte anders sein als die andern Völker, man fühlte sich als den Adel der ganzen Mensch-

heit, namentlich seit man im Gesetz und im Tempel greifbare Realitäten hatte, welche Andere nicht in dieser Weise besassen (Jer 7 4 8 8; vgl. mein cit. Buch S. 87f.). Nun schliessen die Nachbarn aus Judas Ergehen, dass es selber (LXX: οἶκος Ἰσραὴλ καὶ Ἰούδα) doch nicht anders sein könne als die andern Völker, deren Geschick es teilt. **9** Zur Strafe will Jahwe die Berglehne Moabs „öffnen“. Geschlossen ist sie, sofern ein Kranz fester Städte, der sie krönt, den Zugang zum Lande unmöglich macht. Es müssen also vorerst diese Städte zerstört werden. Man fasst denn auch מֵ in מֵהֶעָרִים meist in privativem Sinne und übersetzt etwa, *dass es der Städte baar wird;* dazu muss das Folgende Apposition sein: *seiner Städte bis zur äussersten,* wenn man nicht מֵעָרָיו, das in LXX fehlt, als Dittographie streichen will (Cornill). Es ist zuzugestehen, dass diese Konstruktion nicht eben leicht ist; doch lässt der überlieferte Text schwerlich eine andere zu. Ich möchte daher an der Richtigkeit dieses Textes einigermaassen zweifeln und fast vermuten, dass hier zwei verstümmelte Städtenamen vorliegen. Beim ersten Wort liegt es nämlich auffallend nahe, an das in der Mesainschrift Z. 21 genannte היערן zu denken. Es wäre also vielleicht zu emendieren . . . וּמֵהַיְעָרִים וַעֲדֵי. Für מִקָּצֵהוּ weiss ich freilich kaum etwas Näherliegendes als מֵפַּעַת (Jos 13 18 Jer 48 21 I Chr 6 64), das nach Eusebius allerdings ein Grenzort gewesen wäre. Oder steckt in einem der beiden ersten Worte eine Verbalform von עָרָה, Pi. entblössen, vgl. Ps 137 7? Als Zierde des Landes werden drei auch sonst bekannte Städte Moabs genannt: a) Beth Jesimoth, nach Eusebius (Onom. 233 81) am Toten Meere zehn römische Meilen südlich resp. südöstlich von Jericho; vielleicht hängt damit der heutige Name Sûwême zusammen. b) Beth Baal Meon (Mesainschrift Z. 9), nach Eusebius (l. c. 232 45) neun röm. Meilen von Hesbon, heute = Maʿîn. c) Kirjathaim (Mesainschr. Z. 10) nach Eusebius (l. c. 269 10) zehn röm. Meilen westl. von Medeba und von Christen bewohnt; heute = Kurêjât. Es liegt südlich von Beth Baal M. Alle diese Städte gehörten früher zu Ruben. Zu ihrer Lage vgl. noch Buhl, Geogr. § 133—135. **10f.** Wie es scheint, soll es für Moab nicht zur völligen Vernichtung kommen wie für Ammon; möglicher Weise ist, da die genannten Städte sämtlich nördlich vom Arnon liegen, die Meinung Hes.'s, es solle Moab auf das Gebiet südlich vom Arnon beschränkt werden. Jedenfalls ist er — in feindlichem Sinne — überhaupt mehr an Ammon als an Moab interessiert. Str. ו in וּנְתַתִּיהָ.

3. Das Orakel gegen Edom 25 12—14.

12 Am meisten aber ist er gegen Edom erbittert. Edom hat sich auch nicht mit schadenfroher Gesinnung begnügt, sondern hat den Chaldäern geradezu geholfen (Ob 10–14), Rache nehmend dafür, dass es einst das Joch Judas getragen hatte (II Reg 14 7 22 16 6). Interessant ist, dass Hes. dies eine Verschuldung nennt. Dabei fällt, wie es scheint, für ihn weit weniger die Verwandtschaft Edoms mit Juda in Betracht, als der Gedanke an die Unverletzlichkeit und Unantastbarkeit Judas, vgl. zu 35 10. Dieser Gedanke gründet sich auf den Anspruch, den Israel seit dem Dtn immer wieder erhob, aller Welt gegenüber im Rechte zu sein. Schon der Parallelismus verlangt, dass

בָּהֶם in נָקֹם, inf. abs., geändert werde, und das hat LXX auch gelesen (Cornill). **13** Theman und Dedan (vgl. zu 27 20) müssen zwei Grenzpunkte vielleicht Grenzgaue sein; ersteres der nördliche = Θαιμάν des Eusebius, fünfzehn (Hieronymus fünf) röm. Meilen von Petra entfernt; letzteres gehört wohl streng genommen nicht zu Edom selbst, sondern ist ein südlich von ihm wohnender Stamm, „wahrscheinlich mit Daidân westl. von Têmâ, südöstl. von Aila im nördlichsten Ḥiǵaz identisch" (Smend). Richtig ziehen Cornill, Kautzsch, Toy מִתֵּימָן gegen die Accente zum Folgenden. **14** Das Strafgericht an Edom soll Israel selbst ausführen. Hier spricht recht deutlich der Israelit, dem der Hass gegen das Brudervolk im Blute steckt. Er kann nicht blos zusehen, dass Andere über Edom herfallen. Dass aber Edom in diesem Gericht Jahwes Rache, d. h. dass Jahwe der Rächer ist, erkennen soll, wirft ein Licht auf das, was sich Hes. unter der Gotteserkenntnis der Völker überhaupt vorstellt, auf die er immer wieder zu reden kommt. Es zeigt auch deutlich, wie partikularistisch er denkt: Gottes Sache ist im Grunde untrennbar mit des Volkes Sache verbunden.

4. Das Orakel gegen Philistäa 25 15—17.

15 Wie es scheint, haben die Philister eine ähnliche Rolle gespielt wie die Edomiter, ohne dass wir darüber etwas Näheres wüssten. Aber freilich ist ihre That ja in ihrer Haltung von Alters her, *dem Verderben ewiger Feindschaft*, begründet. Zu בִּשְׁאָט vgl. zu v. 6. Eigentlich hätte sie zwar schon ein Ende haben sollen; denn wie Hes. **16** spöttisch durchblicken lässt, sind sie selber nicht mehr das blühende Volk von ehedem, sondern nur *ein Rest am Meeresstrande*, einzelne der Katastrophe Entronnene — als solche für Jahwe nun aber um so leichter zu vernichten. וְהִכְרַתִּי bildet zu כְּרֵתִים ein feines Wortspiel. Kreter heissen die Philister nach ihrem Ursprung; denn Kaphtor, von wo sie kamen (Am 9 7), ist vermutlich mit Kreta identisch (Ewald, Dillmann, Kiepert u. A.). **17** gemahnt uns wieder recht deutlich, dass wir nicht auf neutestamentlicher Höhe stehen. Rache wird nicht mit Liebe, sondern mit Rache niedergekämpft, sogar von Seiten Gottes selber.

5. Die Orakel gegen Tyrus 26 1—28 19.

Dass Hes. auf Tyrus so viel Raum verwendet, während es doch mit Israel in keiner andern als einer mehr oder weniger losen Handelsbeziehung gestanden hat, findet seine Erklärung darin, dass an ihm ein besonderes aktuelles Interesse haftet: Es teilt nämlich mit Jerusalem das Geschick einer Belagerung durch Nebukadrezar. Wie wir aus Jeremia wissen, war es nicht erst unter Zedekia (Jer 27 1 ff.), sondern schon im vierten Jahre Jojakims antichaldäisch gesinnt; möglich, dass es schon mit Necho gegen Nebukadrezar gekämpft hatte; jedenfalls muss es schliesslich, vielleicht gleichzeitig mit seinen Nachbarstaaten, zur offenen Empörung gekommen sein. Die Belagerung von Tyrus begann, wie 26 2 selber lehrt, nach Jerusalems Einnahme, während welcher Nebukadrezar in Ribla weilte (II Reg 25 21 Jer 52 9). In diese Situation der unmittelbar bevorstehenden Belagerung von Tyrus versetzen uns unsere Capitel. Hes. prophezeit, zu welchem Ende sie führen muss: Tyrus soll erobert und gänzlich zerstört werden (Cap. 26). Darob stimmt er Cap. 27 ein Klagelied an im Gedanken an seine einstige Pracht; endlich Cap. 28 wendet er sich persönlich an den tyrischen König, dessen Hochmut elend zu Schanden werden soll. Über die Frage nach der Erfüllung dieser Prophezeiung s. zu 29 17–21.

a) **Belagerung, Eroberung und Zerstörung von Tyrus Cap. 26.**

α) Tyrus' Sünde und Strafe v. 1–6. **1** ist die Monatsangabe ausgefallen. Da Jerusalem am 9/IV des elften Jahres (587) erobert und 10/V zerstört worden ist (Jer 52 6 12), setzt man wohl (z. B. KAUTZSCH) den sechsten Monat ein (vgl. v. 2), schwerlich mit Recht; denn Hes. vernimmt selber den Fall Jerusalems am 5/X (s. zu 33 21); dann kann er aber doch nicht wohl vier Monate zuvor Tyrus zur Rede stellen wegen der Schadenfreude, die es bei diesem Ereignis geäussert hat; wir haben also frühestens den elften Monat anzunehmen. **2** Was Tyrus bei der Kunde von Jerusalems Fall zu besonderm Jubel veranlasst, ist der Umstand, dass es selber dabei zu gewinnen hofft. Die Thür der Völker heisst Jerusalem als der notwendige Durchgangspunkt, durch den sie resp. ihre Karawanen ziehen mussten, wenn sie vom Süden kommend sich auf den Markt nach Tyrus begeben wollten. Wird diese Thür „erbrochen", so heisst das, dass sie bisher geschlossen war; eine geschlossene Thür aber ist ein Hemmnis, und das bedeutete in Tyrus' Augen Jerusalem. Vermutlich hielt es jene Handelszüge auf, um Zoll von ihnen zu erheben. Zu נָסֵבָּה mit ֵ st. ַ vgl. STADE Gr. § 410 b. Nach dem gegenwärtigen Texte stossen am Schlusse die Gegensätze: ich will voll werden, sie ist verödet, zu unvermittelt auf einander. Man lese entweder nach LXX, Targ. הַמְּלֵאָה: *die einst voll war, ist verödet* oder הָחֳרֵבָה (vgl. 36 35; so v. ORELLI, ähnlich schon EWALD) *ich will mich anfüllen mit der verödeten.* **3** Sehr richtig SMEND: „die Völker kommen wohl, aber anders als Tyrus es erwartet." Sehr wirksam ist der Vergleich des herandrängenden Unglücks mit dem Meer, das seine Wellen heranfluten lässt. Diese Wellen, welche bisher Tyrus daran erinnerten, woher sein Wohlstand ihm komme, sollen künftig blos Bild seines eigenen Verderbens sein. Zu לְ zur Einführung des Akkusativs vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 117 n; doch ist wohl כַּעֲלוֹת nach den alten Versionen zu lesen (CORNILL). **4** Was Menschen bei der Zerstörung nicht vermögen, das bringt Jahwe auf dem Weg des Naturgeschehens — vielleicht ist an eine Überschwemmung gedacht, vgl. MOVERS, die Phönicier II, 1 199 ff. — zu Stande, wodurch er Trümmer und Erdreich wegfegt (סָחָה nur hier), dass schliesslich blos der kahle Fels übrig bleibt, auf dem die Stadt gebaut ist. Man muss sich erinnern, dass ein wichtiger Stadtteil auf einer felsigen Insel im Meere stand. **5** מִשְׁטוֹחַ ist der Ort, wo man (Netze) ausbreitet. Man breitet sie aus, um sie trocknen zu lassen oder um Fische zu fangen (47 10); es fragt sich nur, wo es geschieht. Natürlich handelt es sich hier um das Erstere, wie sich denn dazu auch kahle Felsen, die von der Sonne wohl beschienen sind, besonders gut eignen. **6** Zu den „Töchtern einer Stadt" vgl. zu 16 46. Dieselben sind בַּשָּׂדֶה, auf dem platten [Fest]lande im Gegensatz zu Inseltyrus.

β) Das die Strafe ausführende Organ v. 7–14. **7** נְבוּכַדְרֶאצַּר mit ר ist die richtige Orthographie (assyr. Nabû-Kuddurrî-uṣur = Nebo beschütze die Krone!). מֶלֶךְ מְלָכִים nennen sich sonst die Perserkönige (Esr 7 12 Dan 2 37) neben „Grosskönig", was schon der bei den Assyrern übliche Titel war (Jes 36 4). Wegen der auffälligen Stellung hinter מִצָּפוֹן möchte man fast vermuten,

dass מֶלֶךְ מ' aus Dan 2 37 interpoliert sei (vgl. Manchot, JpTh XIV 443 f.). Von Norden kommt er wohl einfach, weil er zu Ribla geweilt hat (II Reg 25 21 Jer 52 9), nicht weil für den Israeliten Babel nördlich liegt (s. zu 1 4). Am Schlusse ist wenigstens mit Wellhausen וְקָהָל עַם רָב zu schreiben, wo nicht mit Cornill nach LXX וּבִקְהַל עַמִּים רַבִּים *und mit einem Schwarm vieler Völker.* 8 Auf seinem Zuge stösst Neb. zuerst auf die v. 6 erwähnten Ortschaften auf dem Festlande, die ihm kaum einen Widerstand entgegenzusetzen vermögen. Dagegen kommt es bei Inseltyrus zu einer regelrechten Belagerung. Zu den Belagerungswerken vgl. zu 4 2; natürlich ist die Arbeit durch Tyrus' Lage im Meer wesentlich erschwert. צִנָּה ist hier mehr als der einzelne Schild und entspricht der testudo der Lateiner, dem Schilddach, unter dessen Schutze die Minierungsarbeiten ohne Gefahr ausgeführt werden können. 9 קָבָל oder קֹבֶל (zur Form קָבֳּלוֹ vgl. Stade Gr. § 206 Anm.) scheint eine Art Mauerbrecher zu bezeichnen und מְחִי den Stoss, der mit demselben geführt wird. Ob חֶרֶב hier am Platze ist, mag dahingestellt bleiben, wenn ja, so ist es in weiterm Sinne gebraucht: Eisen vgl. Ex 20 25; denn mit Schwertern pflegt man nicht Türme einzureissen. 10 Für die Tyrer wird es ein ungewohnter Anblick. In die Inselstadt pflegt man sonst nicht einzureiten; aber *von dem wogenden Hauf seiner Rosse wird dich ihr Staub bedecken.* So zieht Nebukadrezar über den Belagerungsdamm bequem ein wie in eine Stadt, in die schon Bresche gelegt ist. Natürlich ist ein derartiger Belagerungsdamm durch das Wasser hindurch gebaut. Smend erinnert daran, dass, als Alexander seinen Isthmus aufführte, er das Meer eine weite Strecke hinein seicht fand (Arrian, Anab. II 18 3). 11 Die Säulen, auf die man sich verlässt, sind natürlich heilige. Wir wissen z. B., dass gerade zu Tyrus Melkart in zwei Säulen verehrt wurde (Herodot II 44); bekanntlich standen zwei (heilige) Säulen auch vor dem Jerusalemtempel (I Reg 7 21), und Sonnensäulen in Israel werden öfter genannt. Cornill liest nach LXX, Targ., Pesch. st. תֵּרֵד: יוֹרִיד. 12 f. Wird die Stadt geplündert und zerstört, so hat es erst recht ein Ende mit Gesang und Saitenspiel, wobei man sich bisher gütlich that. Zu כִּנּוֹר s. Benzinger Archäol. § 38 d, Nowack Arch. I § 50 b. 14 Vgl. v. 5. Natürlich erwartet Hes. die völlige Vernichtung von Tyrus von der Belagerung Nebukadrezars, und jeder exegetische Versuch, sich darum zu drücken, um hier nicht zugeben zu müssen, dass seine Weissagung unerfüllt geblieben ist, schlägt dem einfachen Wortlaut ins Gesicht.

γ) Der Eindruck der Katastrophe auf die Umwohnenden v. 15–18. 15 Alle andern Insel- und Küstenstädte sind mit Tyrus gewissermassen solidarisch. Die Nachricht von seinem Sturze geht ihnen durch Mark und Bein in einer Weise, als hörten sie selber das Krachen des Einsturzes und das Stöhnen der Verwundeten. St. בֵּהָרֵג הֶרֶג (jenes müsste Niph. mit elidiertem ה sein) l. בַּהֲרֹג חֶרֶב (LXX). 16 Die Fürsten jener Städte, deren staatliche Ordnung sich Hes. nach dem Muster von Tyrus denkt, steigen von ihren Thronen herab und setzen sich zur Erde; dies ist eine bekannte Trauersitte (vgl. z. B. Jer 6 26 Hi 2 8), und eine solche ist auch das Ausziehen der Kleider, um sich in das Trauergewand zu hüllen. Man kann darin aber hier noch etwas mehr

sehen: Die buntgestickten Gewänder, mit denen sich jene Fürsten kleideten, sind gerade ein Handelsartikel von Tyrus (27 16). Mit Tyrus' Fall werden sie der Mittel zu ihrem bisherigen Lebensunterhalt beraubt; daher denn wohl Zittern ihr Kleid wird. לְ in לִרְגָעִים ist distributiv wie in לַבְּקָרִים Ps 73 14 *unablässig.* **17** Wir werden im folgenden Klagelied, das sie erheben, auch äusserlich dem Kinametrum (s. zu Cap. 19) nachzuspüren haben, umsomehr als es mit אֵיךְ beginnt, dem charakteristischen Anfangswort dieser Dichtungen. Cornill bringt drei Verse heraus, aber nicht ohne viel Streichungen am massor. Text, die er nach LXX (B) vornimmt. Der überlieferte Text ergiebt fünf Stichen. Für das unmögliche נוֹשֶׁבֶת hat schon Böttcher נִשְׁבַּתְּ, Ewald נִשְׁבַּרְתְּ vorgeschlagen. וְאָבַדְתְּ (in LXX B fehlend) scheint blos Variante zu sein. Darnach würde das erste Distichon lauten: *Wie bist du vom Meere verschwunden* (oder: zertrümmert,) ‖ *gepriesene Stadt!* הַהֻלָּלָה ist nach dem Accent Perf. Pu. mit Artikel als Relativum, vielleicht aber richtiger ein Part. mit abgefallenem מ (Ges.-Kautzsch[26] § 138k). Das zweite Distichon ergiebt sich von selbst: *die stark war durch's Meer,* ‖ *sie und ihre Bewohner.* Wer an יָם hinter יַמִּים Anstoss nimmt, mag מֵאִיִּים resp. בָּאִיִּים lesen: verschwunden aus den Inseln resp. stark unter den I. Das Folgende: „welche (sc. ihre Bewohner) ihren Schrecken einjagten all ihren Bewohnern" ist unmöglich richtig. LXX, in der das vorige Distichon fehlt, las חִתִּיתָהּ mit Beziehung des Suffixes auf Tyrus, das seinen Schrecken des Meeres Bewohnern (l. יֹשְׁבָיו) einjagte. Wenn wir das vorige Distichon dagegen beibehalten, so stösst uns namentlich das wiederholte אֲשֶׁר. Targ. las für das zweite: אֵיךְ, wonach man etwa korrigieren möchte: אֵיךְ נָתַתְּ חִתִּיתֵךְ לְכָל־יוֹשְׁבָיו, *wie jagtest du deinen Schrecken ein* ‖ *all seinen Bewohnern!* Dazu der Gegensatz **18**: *Nun erzittern die Gestade* ‖ *am Tage deines Falles* ‖ *Und erschüttert sind die Inseln im Meere* ‖ *ob deines Ausganges.* Diese Übersetzung ist freilich glatter als der Urtext; störend ist in diesem הָאִיִּן neben הָאִיִּים. Vulg. hat st. הָאִיִּן: הָאֳנִי, die Schiffe, gelesen; aber vielleicht erlaubt die Doppelbedeutung des Wortes dieses Nebeneinander, da es das zweite Mal durch den Zusatz אֲשֶׁר בַּיָּם deutlich nach der einen Bedeutung hin bestimmt wird. An מִצֵּאתֵךְ ist dagegen m. E. kein Anstoss zu nehmen, wird יָצָא beispielsweise doch auch vom ausgehenden Jahre gebraucht; nur ist das letzte Versglied מִצֵּאתֵךְ zu kurz; ob zu lesen ist: בְּיוֹם צֵאתֵךְ (Budde ZATW II 17, an Pesch. anknüpfend)? v. 18ᵇ fehlt in LXX.

δ) Tyrus' Katastrophe ist eine gründliche v. 19–21. **19 f.** Die Stadt soll unter den Wellen des Meeres (תְּהוֹם = Urmeer) so begraben werden, wie ein Toter unter der Erde, so dass von ihr wie von einem Menschen gesagt werden kann, sie fahre in die Unterwelt hinab. Dort sind sie alle bei einander, die schon seit uralter Zeit gestorben sind, ewig so wie sie waren, in schauerlicher Monotonie. Sie führen ihr schemenhaftes Dasein in dem Zustande weiter, in welchem sie der Tod gerade antraf. Dem entsprechend liegen die Städte, die von Alters her dorthin versunken sind, alle in Trümmern. Das scheint בָּחֳרָבוֹת מֵעוֹלָם zu bedeuten. Ob בָּחֳרָבוֹת oder כָּחֳרָבוֹת (LXX, Vulg.) s. Bär-Delitzsch z. St. Auf der Oberwelt ist jede Spur der in der Unterwelt Wohnenden erloschen: *damit du nicht bestehen bleibest* (oder bewohnt bleibest) *und dich*

erhebest im Lande der Lebendigen. Für das sinnlose וְנָתַתִּי צְבִי ist nämlich mit Cornill nach LXX: וְתִתְיַצְּבִי zu lesen vom „breiten, prahlerischen, selbstgefälligen Sich-hinstellen“. Dass Tyrus Letzteres gethan hat, begründet in Hes.'s Augen recht eigentlich seine Schuld. **21** בַּלָּהוֹת = jäher Untergang, nicht der Gegenstand des Schreckens. Zu וּתְבֻקְשִׁי vgl. Stade Gr. § 558 c.

C. H. Manchot (JpTh XIV 446) sieht in diesem letzten Stück v. 19–21 einen Widerspruch zu v. 1–6. Dort nämlich werde die ganze Zerstörung zurückgeführt auf die Völker, die zahlreich wie die Meereswellen heraufgeführt werden; hier dagegen sei es die aufsteigende Flut des Meeres selbst, welche das Verderben von Tyrus veranlasse. Beides gleicht er so aus, dass er in v. 3 die Worte: גּוֹיִם רַבִּים כְּהַעֲלוֹת, in v. 5 הָיְתָה לְבַז גּוֹיִם streicht. Darnach wäre es in beiden Stücken ein unmittelbar von Gott selbst bewirktes Naturereignis, das Tyrus den Untergang brächte. Dazu tritt nun aber v. 7–15 in bestimmten Widerspruch, ist doch in diesen Versen ausschliesslich von einer Belagerung durch Nebukadrezar die Rede, zu welcher freilich die sich anschliessende Klage wieder nicht stimmen soll. Aber Manchots Versuch v. 7–15 auf die Belagerung von Tyrus durch Antigonus (315—313) zu deuten, darf als völlig verunglückt gelten. So wird es wohl dabei bleiben müssen, dass was Hes. das eine Mal nach der Seite seiner menschlichen Ausführung hin darstellt, das andere Mal und gleich daneben als unmittelbar göttliche Veranstaltung erscheint und zwar unter einem Bilde, das durch die thatsächlichen Verhältnisse nahe genug gelegt wurde. Kaum eine andere Stadt des Altertums war schwerer von Überschwemmungen und Erdbeben heimgesucht als Tyrus (vgl. Movers die Phönicier II 1 199 ff.). „Tyrus et ipsa tam movetur quam diluitur“ (Seneca Nat. quaest. VI 26).

b) Klagelied über Tyrus' Untergang Cap. 27.

Cap. 27 giebt sich als Ḳina (v. 2). Natürlich haben wir zunächst zu untersuchen, ob sich dabei das bekannte Ḳinametrum (s. zu Cap. 19 26 17 f.) nachweisen lasse. Das findet sich denn in der That auf den ersten Blick v. 3^b–9^a 25^b—Schluss. Warum nicht v. 9^b–25^a? Sollte dieses Mittelstück am Ende nicht der ursprünglichen Konzeption angehören? Diese Vermutung erhält mit einem Male eine gewichtige Bestätigung, wenn wir auf den Inhalt achten. V. 1–9^a 25^b–36 ist eine streng durchgeführte Allegorie: Tyrus, das Prachtschiff, scheitert mitten auf hoher See, zu allgemeiner Bestürzung. V. 9^b–25^a enthält eine für uns höchst interessante, für die alte Kulturgeschichte unschätzbar wichtige, aber rein prosaische Schilderung des Handelsmarktes, wie er sich in der Stadt Tyrus abspielt, wohin von allen Seiten, auch vom Meere her, die Händler zusammenströmen. Wie stimmt hier zum Bilde des Schiffes beispielsweise nur das eine, dass in ihm alle Meerschiffe sein sollen (v. 9^b)? Die Konsequenz dieser einfachen Erwägung stand mir schon fest, als ich sie in der bereits erwähnten Arbeit Manchots (JpTh XIV 423—480), deren Resultaten gegenüber ich mich in allen andern Punkten ablehnend verhalte, ausgesprochen fand, dass nämlich die ausführliche Schilderung des tyrischen Handels Überarbeitung sei (das Nähere s. in der Auslegung). „Ohne den Eindruck zu schwächen, lässt sich das Handelsverzeichnis vollständig loslösen und herausnehmen, und dann erhält man ein in sich einiges, dem in den übrigen Allegorien dargelegten schriftstellerischen Wesen Ezechiels völlig entsprechendes Stück“ (Manchot l. c. 433). Merkwürdiger Weise erwähnt Manchot die metrischen Gründe mit keinem Wort. Die Richtigkeit unserer Auffassung mag am Ehesten eine Übersetzung des Klageliedes an den Tag legen:

3 Tyrus, du sprichst: ein Schiff bin ich, ‖ vollendet schön!
4 Gross im Herzen der Meere machten dich deine Erbauer, ‖ vollendet schön.
5 Mit Cypressen aus Senir bauten sie dir ‖ alle Planken,
Cedern vom Libanon nahmen sie, ‖ einen Mast zu bauen,
Aus den höchsten 6 Eichen von Basan ‖ machten sie deine Ruder,
Dein Verdeck aus Elfenbein mit Buchsbaumholz ‖ von den Inseln der Kittäer
7 Byssus mit Buntwirkerei aus Ägypten ‖ war dein Segel,
Blauer und roter Purpur von Elisas Gestaden ‖ war deine Bedachung.

8 Die Bewohner von Sidon und Arwad ‖ waren dir Ruderer,
Deine Weisesten, Tyrus, waren in dir, ‖ sie waren deine Steurer.
9^a Gebals Älteste [und seine Weisen] waren in dir, ‖ bessernd, was in dir leck wurde.
25 Und du wardst voll und sehr beladen ‖ im Herzen der Meere.
26 Auf die hohe See brachten dich, ‖ die dich ruderten,
Ein Ostwind zerbrach dich ‖ im Herzen der Meere.
27 Dein Reichtum und deine Märkte und Waaren ‖ deine Matrosen und Steurer
Deine Leckausbesserer und deine Tauschhändler ‖ und all deine Krieger,
[Welche in dir und unter all deinen Leuten sind, ‖ die in deiner Mitte weilen,]
Fallen müssen sie im Herzen der Meere ‖ am Tag deines Untergangs.
28 Ob dem lauten Schrei deiner Steuerleute ‖ erbeben die . . . . . .
29 Dass herabsteigen von ihren Schiffen ‖ alle, die das Ruder führen,
Dass die Matrosen, alle Steuerleute des Meeres ‖ ans Land steigen,
30 Und sie lassen über dich ihre Stimme hören ‖ und schreien bitterlich
Und bringen Staub auf ihr Haupt, ‖ wälzen sich in Asche
31 Und scheeren sich deinethalben eine Glatze ‖ und gürten sich in Sacktuch,
Und weinen über dich in Herzensangst, ‖ in bitterer Klage.
32 Und erheben über dich einen Trauergesang ‖ und singen um dich:
„Wer war wie Tyrus in seinem Stolz ‖ im Herzen der Meere?
33 Als deine Märkte dem Meere entstiegen ‖ sättigtest du Völker,
Mit deinen vielen Reichtümern und Waaren ‖ bereichertest du Erdenkönige.
34 Nun bist du gescheitert aus dem Meer ‖ in Wassertiefen.
Deine Waare und all deine Leute ‖ sanken mitten in dir.
35 Alle Bewohner der Gestade ‖ sind in Entsetzen über dich
Und ihre Könige schauern gewaltig, ‖ niedergeschlagen das Antlitz.
36 Was Handel treibt unter den Völkern ‖ pfeift dich aus,
Denn ein Ende mit Schrecken hast du genommen ‖ und bist ewig nicht mehr."

Von dieser Allegorie, aber nur von ihr, kann in der That gelten, was CORNILL (S. 353) von dem ganzen Capitel gesagt hat, dass sich hier die schriftstellerische Kunst Hes.'s in ihrem glänzendsten Lichte zeige.

3 Tyrus wohnt *an den Zugängen des Meeres*, d. h. da, wo man sich einschifft, wenn man das Meer befahren will, und wo man landet, wenn man vom Meere kommt; darin besteht ja eben seine einzigartige Bedeutung, dass es den Handel zwischen den Bewohnern des Festlandes und denen der Inseln und Gestade im Westen vermittelt. Möglich, dass im Plural eine Anspielung auf die beiden Häfen von Tyrus, den „sidonischen" und den „ägyptischen", liegt (vgl. MOVERS II 1 214 ff.). An sich kann הַיּוֹשֶׁבֶת וגו' ebensowohl Anrede als Apposition zu צֹר sein. Deutlich ist aber gleich so viel, dass, wenn wir es mit v. 3^b–9^a zusammennehmen dürfen, wir es als Apposition zu fassen haben, weil das Versmass die andere Fassung verbietet. Ist aber seine Zugehörigkeit zu v. 3^b–9^a überhaupt denkbar? Hier scheint mir MANCHOT wieder richtig gesehen zu haben, wenn er sagt (S. 466): „Diese Worte passen nicht zum Bilde des Schiffes" (man stelle ja nur מְבֹאֹת יָם und בְּלֵב יַמִּים v. 4 25^b 26, vgl. 32 nebeneinander —); „aber sie bilden einen Eingang, wie er nicht treffender gefunden werden mag zur Beschreibung der grossen Handelsstadt, in deren Häfen alle Schiffe des Meeres vor Anker liegen" (v. 9 ff.). Diese Beschreibung ermangelt nämlich gegenwärtig eines Anfanges. Statuieren wir v. 3^a als solchen, so hindert nichts, הַיּוֹשֶׁבֶת als Anrede zu fassen, und er würde etwa lauten: *Du sollst sprechen zu Tyrus: Die du wohnst an den Zugängen des Meeres, eine Händlerin der Völker nach vielen Gestaden hin, alle Schiffe des Meeres samt ihren Matrosen waren*

in dir, um deinen Umsatz zu vertreiben etc. v. 10 ff. In v. 3[b] ist oben, weil Hes. sonst seine Allegorien nicht so unbestimmt aufnimmt, der Übersetzung die Conjektur Wellhausens (Smend z. St.) zu Grunde gelegt worden: אֳנִיָּה אָנִי. Mit diesem Bilde stimmt merkwürdig die Meinung der Alten überein, dass Tyrus eine schwimmende Insel gewesen sei, „Tyros instabilis" (Lucan. Pharsal. III, 217; vgl. Movers II 1, 189 201). 4 An גְּבוּל nimmt man allgemein Anstoss. Denn dass die Grenze der unter dem Bilde eines Schiffes gedachten Stadt im Herzen der Meere sei, ist ein zu sonderbarer Ausdruck; mit Smends Übersetzung „deine Borde" ist nicht viel geholfen. Cornills זְבֻל wird sonst blos von der Wohnstätte Gottes, allenfalls der Himmelskörper gebraucht. Eher möchte ich an גּוֹרָל in ähnlichem Sinne denken: dir fiel dein Loos im H. d. M. Ich habe aber oben גִּדְּלוּךְ vorausgesetzt. 5 Bekanntlich ist es im Hebr. besonders beliebt, geographische Bestimmungen als epitheta ornantia zu verwenden. שְׂנִיר wird Dtn 3 9 als der amoritische Name des Hermon aufgeführt, in Keilinschriften = Sanîru; nach Abulfeda würde er seinen nördlich resp. nordwestlich von Damaskus gelegenen Teil bezeichnen, wie er denn auch Cnt 4 8 I Chr. 5 23 vom eigentlichen Hermon unterschieden wird. Jedenfalls war er für seine Cypressenwälder berühmt, und die Cypresse galt als besonders kostbares und feines Baumaterial (vgl. z. B. I Reg 6 15 34). לוּחֹתָיִם ist das „Doppelplankenwerk." Die Artikellosigkeit nach אֵת ist vor כֹּל nicht selten (Ges.-Kautzsch[25] § 117 c). Der Schluss von v. 5 ist zu lang für die kürzere Strophe des Kinaverses und der Anfang von 6 zu kurz für die längere. Ich habe mir daher erlaubt, statt עָלַיִךְ עֶלְיוֹן zu schreiben; übrigens ist die Stellung von עָלַיִךְ nicht ganz korrekt (vgl. Cornill). Basan, jenseits des Jordans ist ausser für seine Eichen auch für sein Mastvieh (39 18) berühmt. בַּת־אֲשֻׁרִים ist fälschlich in zwei Worte geteilt. Welches Holz gemeint ist (Edeltanne? Fichte? eine Cypressenart oder die Serbînceder?), lässt sich nicht ausmachen. Vom Buchsbaumholz wissen wir, dass es mit Elfenbein ausgelegt zu werden pflegte (Vergil Aen. X 135—137). Bei den Inseln der Kittäer denkt man zunächst an Cypern, welches ein ausgezeichnetes Fichtenholz zum Schiffsbau lieferte („trabes Cypria" Horaz). Der Ausdruck macht aber wahrscheinlich, dass die griechischen Inseln mit inbegriffen sind. 7 Zu שֵׁשׁ vgl. zu 16 10; zu תְּכֵלֶת und אַרְגָּמָן zu 23 6. In der Übersetzung habe ich nach Cornills Vorgang die Worte לִהְיוֹת לָךְ לְנֵס ausgeschieden; sie zerstören den Parallelismus, und נֵס liesse sich neben מִפְרָשׂ kaum in anderer Bedeutung als Wimpel fassen. Nun aber kommt Cornill (s. z. St.) nach sorgfältiger Vergleichung der ältesten Schiffsdarstellungen zum Schlusse, dass die alten Schiffe überhaupt keine Wimpel besassen. Streitig ist die Lage Elisas (vgl. Gen 10 4). Nach den Einen, z. B. Halévy, würde es den Peloponnes, nach Andern (Lagarde, Dillmann) Sicilien resp. Unteritalien, nach Andern (Movers, Stade, E. Meyer, Friedr. Delitzsch) Karthago bezeichnen. Für erstere Beziehung spricht, dass es im Peloponnes viele Purpurschnecken gab, und namentlich weist man auf die Ähnlichkeit der Namen hin (Hellas, Elis). Andererseits erscheint Elissa als anderer Name der Dido. Die Verwendung des genannten Purpurs geht auf den מכסה (punkt. מִכְסֶה vgl. Gen 8 13 = zeltförmige Kajüte; Cornill: „Kajütenwand"). 8 Die Tyrer lassen andere für sich

arbeiten; sie selbst behalten sich die Leitung vor. Offenbar hatte Tyrus damals in Wirklichkeit die Hegemonie über die Städte, die als dienstpflichtig aufgeführt werden. Namentlich hatte es, wie es scheint, das ältere Sidon (heute Ṣaida) überflügelt; denn dessen Bewohner (Cornill nach einer Dublette in LXX noch schärfer: dessen Fürsten) waren blos Ruderer am Schiffe. Arwad = Aradus, Orthosia, eine von flüchtigen Sidoniern gegründete Stadt auf einer Insel, nördlich von Tripolis, heute = Ruwâd, Ruweide. Mit unserer Stelle trifft eine Notiz Strabos zusammen, worin ihre Bewohner als besonders schiffstüchtig gerühmt werden (XVI, 753 f). **9** Gebal = Byblos, zwischen Berytus und Tripolis, heute = Gible, Gubeil. Anlässlich חֲכָמֶיהָ erinnert v. Orelli daran, dass Gebal Gelehrtenstadt war, vgl. Philo Byblius, Sanchuniathon. Manchots Gründe gegen die Zugehörigkeit von v. 9^a zur Allegorie vom Schiffe (l. c. S. 426 f.) kann ich nicht für stichhaltig ansehen. Aber um so fühlbarer stehen wir v. 9^b ausserhalb derselben, und es tritt uns das Bild des Hafens vor Augen, wo ein- und ausgeladen wird. Der Ausdruck עֲרַב מַעֲרָב erinnert noch deutlich daran, dass aller Handel ursprünglich Tauschhandel war. **10** Bei den genannten Kriegern denkt man wohl an bewaffnete Schiffsmannschaft, wie man solche aus assyrischen Darstellungen kennt (Layard Monum. of Nineveh, Tafel 71); ebenso beruft man sich beim Folgenden auf Abbildungen von Schiffen, welche ringsum mit Waffen (übrigens blos Schildern) behängt sind. Aber damit wäre der störende Übergang des Bildes zur Sache nicht gehoben, im Gegenteil blos verschlimmert, wäre dann doch v. 9^a vom Schiffe, v. 9^b von der Stadt, v. 10 vom Schiffe und v. 11 wieder von der Stadt die Rede! So handelt also v. 10 unbedingt von der Stadt; in ihr sind die fremden Krieger, die man in Sold genommen hat. An ihren Mauern sind Waffen aufgehängt; das ist nichts Ungewöhnliches (vgl. Cnt 4 4. Layard Nineveh and its Remains II, 388). פָּרַס wird hier zum ersten Male im A. T. genannt (vgl. 38 5). לוּד וּפוּט werden auch sonst neben einander aufgeführt und zwar als ägyptische Hülfsvölker. Schwierig ist blos, dass Gen 10 22 ein semitisches לוּד kennt = die Lydier in Kleinasien. Hat es daneben noch ein afrikanisches gegeben? Das ist unbedingt anzunehmen, wenn Gen 10 13 in לוּדִים, dem Sohne Ägyptens, kein Textfehler vorliegt (vgl. aber Stade de populo Javan 5 ff.). פּוּט wird mit den Lybiern zusammengebracht, doch ist die Identifikation beider Völker nicht ohne Weiteres sicher (vgl. Dillmann zu Gen 10 6). Aber wie können neben diesen beiden südlichen Völkern die Perser in einem Atemzuge genannt werden? Von der gewöhnlichen Bedeutung abzugehen (Perorsi? Pharusii? etc.) scheint ebenso gewagt als die Annahme afrikanischer Perser (Hitzig nach Sallust Jug. 18). Nun aber ist, wie Manchot (S. 428) wohl mit Recht hervorhebt, die Nennung der Perser schwer zu verstehen für Tyrus in den Zeiten Nebukadrezars, doch vgl. 38 5. Aber ich wage nicht, auf sie einen Schluss zu bauen für die Abfassungszeit von 27 9^b–25^a. Toy liest nach 30 5 כּוּשׁ וְלוּב וּפוּט. **11** Die wiederholte Nennung Arwads in einem einheitlichen Stück wäre schwer verständlich; wie könnten sie zugleich Ruderer sein und auf den Mauern stehen? St. חֵילֵךְ, und dein Heer, erwartet man durchaus einen Eigennamen, der unter dem Einfluss des nahen בְּחֵילֵךְ leicht verderben mochte. Sehr einfach wäre Halévys Auskunft וְחֵלֶךְ = und Cilicien zu lesen; nur

dass Cilicien im Vergleich zu Arwad von Tyrus allzu weit entfernt ist. Cornill vermutet חֲתִלֹן (s. zu 47 15). Gewissheit ist natürlich nie zu erlangen, ebensowenig wie über וְגַמָּדִים, wofür de Lagarde (Mitteil. 1 211) וְגֹמְרִים = Kappadocier (oder Kimmerier? vgl. zu 38 6) schreibt, Cornill: וּצְמָרִים (vgl. Gen 10 18, wo Zemariter zwischen Arwadiern und Hamathitern genannt werden). Symmachus hat an וְגַם מָדִים und auch Meder gedacht. Der Schluss deutet darauf hin, dass wenn wir es v. 9b–25a mit einem Überarbeiter zu thun haben, dieser sich an den Sprachgebrauch Hes.'s gerne anlehnt (vgl. v. 4). Mit **12** beginnt die eigentliche Schilderung des Handelsmarktes von Tyrus, welche für die ganze Handelsgeschichte des Altertums eine so hervorragend wichtige Quelle ist. Gerade in diesem Stück muss bei der grossen Zahl fraglicher archäologischer und geographischer Ausdrücke für ein tiefer gehendes Studium auf die ausführliche und sorgfältige Erklärung Smends (vgl. Movers l. c. II, 3) hingewiesen werden, der auch die verschiedenen Meinungen anderer Forscher in weitgehendem Masse registriert. Tharsis = Tartessus ist die bekannte phönicische Colonie in Spanien; natürlich steht sie mit Tyrus in regem Handelsverkehr, und zwar erscheint sie als der Hauptplatz für die Ausfuhr von Metallen, wofür Spanien berühmt war. Zum Silber vgl. Jer 10 9, Diod. Sic. V, 35—37, Strabo III, 147; zum Zinn Diod. Sic. V, 38, Strabo l. c. Das Wort עִזָּבוֹן, das sich blos in unserm Kapitel findet, stellt man mit dem assyrischen uzûbu = Abfindungssumme zusammen; darnach scheint es hier so viel als „Umsatz" zu heissen. נָתַן עִזָּבוֹן oder נָתַן בְּעִזָּבוֹן (?), c. acc. oder בְּ der Sache = zum Umsatz liefern. בְּ von בְּכֶסֶף ist nach LXX, Pesch. als ךְ zum Vorigen zu ziehen: הוֹנֵךְ. **13** יָוָן (assyr Jâvanu), zunächst = Jonien, dann überhaupt Griechenland; תּוּבַל (assyr.: Tabal) = die Tibarener, die südöstlich vom schwarzen Meere bis nach Cilicien hin wohnten; מֶשֶׁךְ ihre östlichen Nachbarn, mit denen sie fast immer zusammengestellt werden (vgl. Herodot III 94 VII 78), = die Moscher, zwischen Iberien, Armenien und Kolchis. Das Bergland, das sie bewohnten, ist bis auf den heutigen Tag reich an Kupfer, und es bildete einen Mittelpunkt des Sklavenhandels. Zum Sklavenhandel zwischen Phönicien und Griechenland vgl. noch Jo 4 6. נָתַן מַעֲרָב scheint völlig identisch mit נָתַן עִזָּבוֹן und lediglich der Abwechslung willen wie רֹכְלַיִךְ für סֹחֲרָתֵךְ gebraucht. **14** Das Haus Thogarma ist wohl Armenien; (nach Josephus, Hieron., Theodoret: die Phryger). Seinen Reichtum an Pferden und Maultieren rühmen auch Herodot I 194 VII 40, Xenophon Anab. IV 5 34, Strabo XI 13 9. פָּרָשִׁים können doch wohl hier nicht die Reiter, sondern nur die Reittiere bezeichnen (s. dag. Schwally ZATW 8 191); andernfalls wäre das Wort mit Cornill auszuscheiden. **15** Es folgen die בְּנֵי דְדָן; aber von ihnen ist noch v. 20 die Rede, und da sie ein arabisches Handelsvolk sind, passt ihre Zusammenstellung mit den „vielen Inseln" möglichst schlecht. Da LXX Ῥοδίων gelesen hat, ist die Emendation Stades und Cornills רֹדָן jedenfalls richtig: *Rhodus.* Ebenso ist für das schwierige: סְחֹרַת יָדֵךְ (dir untertänige Händlerinnen[?]) mit Cornill nach LXX einfach סֹחֲרֹתַיִךְ *deine Händlerinnen* herzustellen. Natürlich konnten Elfenbein und Ebenholz (= הוֹבְנִים Kĕtîb, הָבְנִים Ḳĕrē = ägyptisch *heben*) die Rhodenser ebensowohl bringen als die Dedaniter; denn e würde sich in diesem Falle für diese wie für jene um ein fremdländisches Pro-

dukt handeln, das sie blos weitergäben. אֶשְׁכָּר lässt diese Produkte als Tribut erscheinen: so mächtig ist Tyrus, dass es wie als etwas Eigenes zu fordern hat, was auf seinen Handelsmarkt gebracht wird. **16** Die Korrektur von אֲרָם in אֱדוֹם (Pesch.; vgl. LXX: ἀνθρώπων) wäre nicht nötig, nachdem wir v. 15 רֹדָן emendiert haben, empfiehlt sich aber doch, weil v. 18 Damaskus besonders folgt. Anstössig ist, dass in der Aufzählung der Handelsartikel Textilstoffe und kostbare Steine bunt durcheinander gemischt sind: Granat (oder Karfunkel), Purpur, Buntwirkerei, Byssus, Korallen (oder Perlen) und Rubin (oder Jaspis oder Karfunkel). Man hat in verschiedener Weise nachzuhelfen gesucht. Cornill in gewohnter Anlehnung an LXX, liest בְּנֹפֶךְ וּבָרְקַת וְתַרְשִׁישׁ (vgl. 28 13) mit Karfunkel und Smaragd und Topas. Aber leichter wäre anzunehmen, dass נֹפֶךְ nicht in Ordnung sei; denn LXX übersetzt es sonst mit ἄνθραξ, hier dagegen hat sie σταχτή. Damit giebt sie Ex 30 34 נָטָף = Storax (?) wieder; I Reg 10 25 II Chr 9 24 נֶשֶׁק = Rüstung. Letzteres würde zu den Textilstoffen nicht schlecht passen. Falls die Lesung „Edom“ richtig ist, wäre natürlich bei diesen Produkten schwerlich an Fabrikate eigener Industrie zu denken; es liesse sich aber trotzdem kaum aufrecht erhalten, dass בּוּץ im Gegensatz zu שֵׁשׁ, dem ägyptischen Byssus, den syrischen bezeichne. בּוּץ erscheint überhaupt in spätern Büchern geradezu an Stelle von שֵׁשׁ. Perlen- wie Korallenfischerei wurde besonders im persischen Meerbusen getrieben (Plinius 32 11). **17** Als erster Handelsartikel Judas und Israels erscheint der Minnithweizen. Weizen gab Salomo dem Hiram jährlich 20 000 Kor. Aber dass Juda nicht blos auf den eigenen angewiesen war, zeigt II Chr 27 5, wo unter der Kriegsentschädigung der Ammoniter an König Jotham 10 000 Kor erscheinen. Vermutlich bezeichnet auch hier Minnith die ammonitische Stadt (vgl. Jdc 11 33) „in quarto lapide Esbus (= Hesbon) pergentibus Philadelphiam“ (Hieronymus). Cornill dagegen zieht das מ noch zu חִטֵּי[ם] und liest das Übrigbleibende als נְכֹאת, Storax nach Gen 43 11, wo sich ebenfalls eine Aufzählung von Produkten findet, die aus Israel exportiert wurden. Völlig unverständlich ist וּפַנַּג, nach den Einen Hirse (Pesch.), nach den Andern: süsses Backwerk (Targ.). Vielleicht sind Cornill und Hoffmann (phön. Inschr. 15) im Rechte mit der Emendation: וְדוֹנַג *und Wachs*, das sehr wohl zum Honig passen würde, der gleich darauf genannt ist. Gemeint ist wilder Bienenhonig. Zum Oel als Hauptprodukt Palästinas vgl. Nowack Archäol. § 41 2. Für צֳרִי, das Harz des Mastixbaumes, das namentlich zu kultischen und medizinischen Zwecken verwendet wurde, war besonders Gilead berühmt. **18** Die Worte בְּרֹב מַעֲשַׂיִךְ, die in LXX und verschiedenen spätern Versionen fehlen, scheinen Füllung zu sein. Das בְּ von בְּיַיִן ist wohl nach LXX wie v. 12 als ךְ zu הוֹן zu ziehen. Helbon ist drei Stunden nördlich von Damaskus am Antilibanos gelegen = Chalbûn, bis auf den heutigen Tag ein Weinort. Sein Wein wird auch in den Keilinschriften genannt, und von den Perserkönigen heisst es, dass sie nur solchen tranken. Die folgenden Worte sind verzweifelt. צַחַר müsste nach dem Parallelismus Eigenname sein, aber einen solchen kennt man nicht. Andere meinen, es bedeute: „glänzende Weisse“. **19** Bei וְדָן denkt man an einen arabischen Ort (Aden? Weddân zwischen Medina und Mekka?) oder man konjiciert דְּדָן, was

sicher falsch ist (s. v. 20); die Übersetzung: „und Dan“ ist vollends sinnlos. Unter יָוָן מְאוּזָּל sollen griechische Ansiedler an der südarabischen Küste verstanden sein. Uzal (vgl. Gen 10 27) ist nämlich nach den Arabern der alte Name der Hauptstadt von Yemen, die später Ṣanʿâ hiess. Anders Glaser (Skizze II 434 310 427), der es in die Nähe von Medîna verlegt. In unserm Text ist übrigens מְאוּזָּל fälschlich als Part. Pu. (= gesponnen?) punktiert. Vergebens suchen wir Rat bei LXX; sie bietet die rätselhafte Übersetzung: καὶ ἔρια ἐκ Μιλήτου καὶ οἶνον εἰς τὴν ἀγοράν σου ἔδωκαν ἐξ ʼΑσὴλ etc. Im Rechte ist sie jedenfalls darin, dass sie, was über Damaskus ausgesagt wird, erst schliessen lässt mit נָתָּנוּ (Dagesch forte affectuosum, Ges.-Kautzsch[26] § 20 i). Ihr folgen wir auch in der Umstellung von מְאוּזָּל. Im Übrigen kommen wir über Fragezeichen nicht hinaus. Indessen verdient noch Cornill's Emendation Erwähnung. Er streicht צַחַר als Dittographie zu צֶמֶר und liest nach חֶלְבּוֹן: וְצִמָּן וְאַרְנָבָן, die Namen zweier Orte, die in einer assyrischen Weinliste Nebukadrezars unmittelbar neben Helbon stehen, also: „Wein von Helbon und Simin und Arnaban“ *lieferten sie als deine Waaren. Von Usal kam geschmiedetes* (punkt. mit Cornill: עֲשׁוּת) oder *kunstvoll gearbeitetes(?) Eisen, Kassia und Würzrohr auf deinen Markt.* Die beiden letztern Produkte werden Ex 30 23 f. als Ingredienzien des h. Salböles genannt; beide kamen aus Indien über Arabien; nach gewissen Nachrichten auch aus Arabien; jenes ist eine aromatische Rinde der Zimmtrinde gleichend, dieses der bekannte κάλαμος der Griechen, der calamus der Römer, der auch in Israel zu Rauchwerk benützt wurde (Jer 6 20). **20** Dedan wird bald als kuschitischer (Gen 10 7), bald als keturäischer Volksstamm (Gen 25 3) aufgeführt (vgl. zu 25 13). חֹפֶשׁ ist wieder rein unbekannt; aber der Sinn von בִּגְדֵי־חֹפֶשׁ, *Satteldecken* ist zu erraten. **21** עֲרַב entspricht nicht eigentlich unserm heutigen Arabien. „Gemeint sind damit die Nomaden der östlichen Wüste, die je nach ihrem Weidebedürfnis bis nach Babel zelteten (Jes 13 20)“ Smend. קֵדָר (bei Plinius H. N. 5 12 = Cedrei) ein ismaelitischer Nomadenstamm in der syrisch-arabischen Wüste, dem Nebukadrezar Schaden zugefügt zu haben scheint (Jer 49 28 ff.). LXX hat bei בְּכָרִים, das sie mit καμήλους wiedergiebt, fälschlich an בֵּכֶר Jes 60 6 gedacht. **22** Sehr störend ist der Ausdruck: „die Händler von Saba und Raema waren deine Händler“. Man erwartet an erster Stelle durchaus einen Eigennamen; als solchen konjiciert Cornill חֲוִילָה, das Gen 10 7 neben Raema, Saba und Dedan genannt wird. Saba ist im AT und sonst oft erwähnt und gerühmt für sein Gold, seine Edelsteine und seine Gewürze. Es wird öfter mit Dedan zusammen aufgeführt und wohnt im glücklichen Arabien. Über רַעְמָה dagegen wissen wir kaum mehr, als dass es Gen 10 7 als Vater Dedans und Sabas genannt und in den sabäischen Inschriften erwähnt wird (ZDMG 30 122). Dillmann (zu Gen 10 7) vergleicht die ʽΡαμμανῖται Strabos (16 4 24) in Südarabien. Von den Produkten, mit denen die Karawanen dieser Stämme in den Gesichtskreis der Israeliten eintraten, scheinen sogar gewisse Namen in der Vätersage abstrahiert, so von בֹּשֶׂם die Basemath, Tochter Ismaels und Schwester Nebajoths (vgl. Movers II 3 274). **23** Harran = Κάρραι in Mesopotamien (vgl. A. Mez Gesch. d. Stadt Harran 1892). כַּנֵּה, nach Kiepert

= Καιναί am Tigris, nach Andern aus כַּלְנֵה zusammengezogen (vgl. Gen 10 10; dagegen nicht Am 6 2 Jes 10 9), das gewöhnlich, aber noch ohne hinreichende Sicherheit, mit Ktesiphon am Tigris identificiert wird. Der Konjektur von Mez (l. c. S. 33 f.) וּבְנֵי עֶדֶן ist nicht eben günstig, dass ein so bekanntes Wort wie בְּנֵי in ein gänzlich unbekanntes sollte verschrieben worden sein. עֶדֶן, II Reg 19 12 Jes 37 12 unter assyrischer Herrschaft, ist wahrscheinlich Bît-Adini der Keilinschriften am mittleren Euphrat. Höchst anstössig ist in dieser Umgebung שְׁבָא, das v. 22 abgethan worden ist. Cornill liest nach LXX הֵמָּה רֹכְלַיִךְ, Mez: רֹכְלַיִךְ. Ich möchte in grösserer Übereinstimmung mit dem überlieferten Texte vorschlagen: וְכָל־יֹשְׁבֵי אַשּׁוּר, *und alle, die in Assur wohnen,* worauf ich die Emendation von Mez adoptiere וְכָל מָדַי *und ganz Medien waren deine Händler.* כִּלְמַד ist nämlich eine völlig unbekannte Grösse (LXX: Χαρμάν). Hitzig und Cornill haben die Erklärung von Jos. Kimchi erneuert: שהיו כמו למודים לבוא אליך בסוחרתם תמיד. So lesen beide, aber schwerlich richtig: כִּלְמַד רְכֻלָּתֵךְ, Hitzig: Assur war wie dein Handelslehrling; Cornill: Assur musste sich zu deinem Markte bequemen. Der Tribut Assurs soll nach letzterm der Höhepunkt von Tyrus Macht und Pracht sein (vgl. zu v. 25). **24** Die Identifikation der hier genannten Produkte macht wieder grosse Schwierigkeiten. Zu מַכְלֻלִים vgl. zu 23 12 38 4 = *Prachtgewänder;* גְּלוֹם ist vielleicht Fremdwort = χλαμύς *Mantel* (vgl. den Sinearmantel, Jos 7 21). Ganz unsicher ist die Deutung von גִּנְזֵי בְרֹמִים = *buntgewirkte Decken* (?) oder Schätze (vgl. Est 3 9 4 7) von bunten Zeugen, wobei man gewöhnlich aus den „Schätzen" „Kisten" macht. Ebenso unsicher ist die Erklärung der beiden Appositionen zu חֲבָלִים, umwickelte (oder geflochtene) und festgedrehte Taue (?). Am Schlusse ist zu trennen: בָּם רְכֻלָּתֵךְ (Hitzig, Cornill): *damit trieben sie Handel mit dir.* **25** Endlich schliesst die glänzende Schilderung mit einem Hinweis auf das, was die Tharsisschiffe bringen. Die Produkte von Tharsis sind zwar v. 12 schon genannt. Aber in der Verbindung mit Schiffen ist Tharsis eines jener geographischen Epitheta, von denen zu v. 5 die Rede war. Ein Tharsisschiff ist „wie ein Indienfahrer oder Grönlandsfahrer in der heutigen Schiffersprache" (Ges.-Buhl s. v.), und das bezeichnet so recht die Spitze von Tyrus' Triumph, dass die ganze Welt bis in ihre weitesten Fernen zum Glanze seines Handelsmarktes beiträgt. Darnach ist Cornill's Bem. über den Tribut Assurs (vgl. zu v. 23) zu korrigieren. Nicht deutlich ist שָׁרוֹתַיִךְ (שָׁרְתוּךְ (?), waren dir dienstbar, vgl. Cornill). Wir erwarten ein Verbum, wozu das folgende מַעֲרָבֵךְ Objekt wäre. Die beste Auskunft scheint mir immer noch, dass wir שָׁרוֹתַיִךְ in Verbindung bringen mit שׁוּר (Jes 57 9), vgl. תְּשׁוּרָה (I Sam 9 7), Geschenk. שׁוּר hätte darnach irgendwie die Bedeutung von bringen (שָׁרוֹת לָךְ?). „Mit v. 25b wird, wie die Worte: „„mitten im Meere"" verraten, die Allegorie vom Schiffe wieder aufgenommen. Dieselbe wird dann v. 26 weiter geführt und zwar so energisch, als ob sie niemals unterbrochen wäre" (Manchot, l. c. 430).

Nachdem v. 9b—25a als Einschub erkannt ist, bleibt noch die Frage offen, ob wir für ihn Hes. selbst als Verfasser in Anspruch nehmen dürfen oder ob wir ihn einem Spätern zuzuschreiben haben. Gegen Ersteres scheint mir ein äusserer und ein innerer Grund zu sprechen, ein äusserer, sofern Hes. selbst für eine solche Beschreibung innerhalb seines Buches sicher einen bessern Platz ausfindig zu machen gewusst hätte als diesen, wo

sie ein kunstvoll gebautes Klagelied mitten durchbricht, ein innerer Grund, sofern es bei der Exklusivität Hes.'s, der sich aller Kulturarbeit sonst so wenig gewogen zeigt, eigentlich durchaus unwahrscheinlich ist, dass er sich auf dem Markte von Tyrus so genau sollte umgesehen haben. Dagegen entspricht eine so detaillierte Beschreibung durchaus der Art der Spätern, bei denen die Gelehrsamkeit eine grosse Rolle spielte, und die sich zugleich von einer überlegenen Kultur stets bis auf einen gewissen Grad imponieren liessen, vgl. mein cit. Buch S. 198. Dagegen wage ich nicht, die Abfassungszeit dieses Stückes näher zu bestimmen. Ob פָּרַס (s. zu v. 10) einen Anhaltspunkt bietet? Möglich dass sich der Verfasser geradezu vom Klagelied Hes.'s (vgl. spec. v. 6–9ᵃ) zu seiner Ausführung inspirieren liess, haben wir doch schon auf seine Anlehnung an den Sprachgebrauch dieses Liedes hinweisen müssen. Die Ordnung, die er in der Aufzählung der verschiedenen Völker befolgt, ist eine geographische. „Auf die Völker des Mittelmeeres (v. 12–14) folgt das Morgenland in drei von Süden nach Norden gezogenen parallelen Linien (v. 15–18 19–21 22–24)" Smend S. 201.

26 Dass das Schiff erst auf die hohe See hinaus gerudert wird, erinnert daran, dass בְּלֵב יַמִּים v. 4 25.. nicht zu pressen ist. Der Ausdruck ist lediglich bildlich: Tyrus ist auf der vollen Höhe seiner Macht und Pracht. Der Ostwind ist besonders gefährlich; aber nebenbei läuft die Meinung, dass das Verderben über Tyrus von Osten her komme. **27** leidet an Überfüllung, wie auch Manchot (l. c. S. 430 f.) richtig erkannt hat. Oder wären die Ausdrücke absichtlich gehäuft um nachdrücklich zu betonen, dass Mann und Maus umkommen sollen? Die Nennung der Händler spricht nicht absolut für Interpolation. Dergleichen gehörten auf ein derartiges Prachtschiff, und möglicher Weise knüpfte der Verfasser von v. 9ᵇ–25ᵃ an ihre Nennung seine Ausführung erst an. **28** מִגְרְשׁוֹת ist nicht zu übersetzen. LXX: φόβῳ φοβηθήσονται, wonach Cornill den Text stark ändert. Hieronymus hat seine Übersetzung classes, die Flotten vielleicht blos geraten. Man erklärt sonst wohl: Triften. **29** Die Schiffe, von denen alle Matrosen herabsteigen, sind folgerichtig Bild der übrigen Städte. Handel und Wandel, wie Tyrus ihn getrieben, hört auch in ihnen mit einem Schlage auf, so sehr ist ihren Bewohnern der Schreck über Tyrus' Schicksal in alle Glieder gefahren. Sie verlassen eiligst ihre Aufgabe und sind zu nichts Anderm mehr fähig als in Klagen über die unglückliche Stadt auszubrechen. **30** Der Staub, mit dem man sich zum Zeichen der Trauer das Haupt bestreut, stammt vielleicht ursprünglich vom Grabe (vgl. dazu und zu den folgenden Trauergebräuchen Nowack Archäol. I § 33). **31** fehlt in LXX und wird von Cornill als eine Ausmalung ausgeschieden; immerhin fügt er sich gut ins Metrum. Zur Sache s. zu 7 18. **32** Um בְּנִיהֶם des massor. Textes zu retten, statuiert man ein Nomen נִי, welches aus נְהִי kontrahiert sein soll. „Das Wort, schon durch den Parallelismus als nicht ursprünglich erwiesen, ist natürlich Glosse, welche als בְּנֵיהֶם (vgl. LXX, Pesch., einige Handschriften) gedacht, besagen sollte, dass die Söhne der bei dem tyrischen Schiffbruche ertrunkenen Mannschaft das folgende Klagelied singen" (Cornill). כְּדֻמָה ist nicht zu deuten. Cornill ist jedenfalls im Rechte, wenn er hier eine Schilderung der frühern Herrlichkeit von Tyrus erwartet. Er liest כְּבֻדָּה, geehrt. Ich habe der Übersetzung בְּרָמָה zu Grunde gelegt (vgl. Aquila: ὡς ὕψος αὐτῆς). **33** Die erste Vershälfte ist wohl so zu verstehen, dass vom Standpunkt der Uferbewohner aus das Prachtschiff die Waaren, mit denen es zu

ihnen gelangt, gleichsam aus dem Meere selbst hervorbringt. רַבִּים fehlt in LXX; Cornill liest am Schlusse blos מְלָכִים, während Budde (ZATW II 18) nur אֶרֶץ beibehält. **34** Es ist längst erkannt, dass mit LXX, Targ., Vulg. עַתְּ נִשְׁבַּרְתְּ zu punktieren ist. St. בְּתוֹכֵךְ wäre eher בְּתוֹכָם zu erwarten mit Beziehung des Suffixes auf יַמִּים; aber eine Änderung scheint mir unnötig. Was nützt dem Schiffe seine reiche Fracht und seine Bemannung? Mitten in ihm sinkt Beides in die Tiefe. **35** Von jeher boten die Worte רָעֲמוּ פָּנִים einen Anstoss: „sie beben mit dem Angesicht" ist zum Mindesten auffällig. Cornill nach LXX, Pesch. דָּמְעוּ פְּנֵיהֶם, es thränt ihr Angesicht. Ich möchte in grösserer Annäherung an den überlieferten Text vorschlagen: (הַ)פָּנִים רָעִים, vgl. z. B. Neh 2 2. **36** Schon Cornill hat gefühlt, dass der erste Stichos etwas kurz geraten sei. Er setzt שָׁמְמוּ ein, das vor שָׁרְקוּ leicht ausfallen konnte und durch שממו des Targums einigermassen gestützt wird. Warum die Schadenfreude der Konkurrenten hier nicht am Platze sein sollte (vgl. Manchot, l. c. 431 f.), sehe ich durchaus nicht ein. Es ist nur zu menschlich, dass das Unglück von Tyrus von einem Jeden nach dem Massstab des eigenen Interesses beurteilt wird.

c) Gegen den König von Tyrus 28 1–19.

α) Der Gerichtsspruch v. 1–10. **2** König war damals Ithobaal II (Josephus c. Ap. I 21). Aber schwerlich hat ihn Hes. als einzelne Persönlichkeit im Sinne. Er ist blos das typische Individuum, welches Tyrus' Schuld repräsentiert und in Folge dessen in typischer Weise die Strafe zu tragen hat, die über Tyrus ergeht. Seine Schuld ist, dass er sich ein Gott zu sein dünkt. Auch dafür haben wir schwerlich irgendwelchen thatsächlichen Anhalt zu suchen wie z. B. Smend, der wenigstens darauf rekurrieren möchte, dass die phönicischen Königsfamilien sich von den Göttern herleiteten. Selbstüberhebung ist lediglich die typische Sünde von Tyrus (vgl. z. B. 27 2 f.). Aber das ist für den antiken Menschen die denkbar grösste Sünde (vgl. die Paradiesesgeschichte und bei den Griechen die ὕβρις); vollends bei Hes. muss man sich erinnern, was für ihn Gottes Ehre bedeutet, um zu verstehen, wie er solche Überhebung beurteilt. Beim König von Tyrus gründet sie sich auf das Vertrauen in die vermeintlich unbezwingliche Lage seiner Stadt „inmitten des Meeres". Unzugänglich ist der Göttersitz (vgl. Gen 3 24 u. s. zu 10 20 S. 60). Weil der Tyrerkönig an einem solchen zu wohnen meint, glaubt er nun auch schalten und walten zu können blos nach seines eigenen Herzens Eingebung. **3** Daniel war also nicht blos für seine Frömmigkeit (s. zu 14 14), sondern auch für seine Weisheit bekannt, und zwar scheint es, dass Hes. ihn als auch dem Tyrerkönig selber bekannt voraussetzt. Er braucht darum aber noch kein ausländischer Weiser gewesen zu sein; dagegen spricht sogar direkt 14 14. Unsicher ist die Deutung der folgenden Worte. עֲמָמ soll nach den Einen gleich dem aram. עמא in der Bedeutung „dunkel sein" stehen: „nichts Verborgenes ist dir zu dunkel" (Targ., Vulg.). Die Andern (schon Theodotion und Symmachus) möchten auch hier עָמַם erkennen, das 31 8 in der Bedeutung: „gleichkommen" steht. Dann aber muss in כָּל־סָתוּם eine Personalbezeichnung stecken (LXX: σοφοί); aber Cornill's Emendation חַרְטֻמִּים liegt, wie Toy's Lesung חֲכָמִים graphisch zu

weit ab. Eher möchte ich etwa an כָּל־קֹסְמִים denken: *keine Wahrsager kamen dir gleich in deiner Weisheit.* So möchten wir in diesem Falle mit LXX, Pesch., Cornill das erste Wort von 4 zum Vorigen ziehen. Des Königs weiterer Fehler ist, dass er seine Weisheit dazu verwendet, sich profane Schätze zu sammeln. וַתַּעַשׂ ist vielleicht unter dem Einfluss von עָשִׂיתָ aus einem ursprünglichen וַתֶּאֱסֹף (Targ., Pesch., Cornill) korrumpiert. 7 עָרִיצֵי גוֹיִם ist als Superlativ zu übersetzen: *die grimmigsten Völker* = die Chaldäer; die Erklärung s. zu 7 21 f. יְפִי als stat. constr. st. יֳפִי blos hier. Passend ist der Ausdruck וְחִלְּלוּ; denn der König hatte sich selbst über das Gemeine hinaus in die göttliche Sphäre zu erheben vermeint. 8 *Den Tod eines Erschlagenen sterben,* ist darum eine Drohung, weil der Erschlagene ungepflegt stirbt und ihm vielleicht sogar ein ehrliches Begräbnis versagt bleibt, und das ist's in der That, wenn der Tyrerkönig „im Herzen der Meere“ fällt. Da wird ihm diese Lage, auf die er stolz gepocht hat (v. 2), geradezu zum Verhängnis. Ein schöner Gott, der durch Würgerhand stirbt! Lies nämlich am Schlusse 9 מְחוֹלְלֶךָ (vgl. Jes 51 9 Hi 26 13). Vgl. dagegen Gunkel (Schöpfg. u. Chaos 31 Anm. 4), der חוֹלֵל im Sinne von „schänden“ fasst entsprechend חָלָל, das er mit „entweiht“ übersetzt (l. c. 33 f.). 10 Den Ausdruck: *Tod Unbeschnittener* gebraucht Hes. schwerlich blos bildlich für die unzureichende Bestattung des Kriegers (Smend); und die Kombination dieses עֲרֵלִים mit assyr. aralu = der Götterberg, an dessen Fuss man zur Totenwelt eingeht (Halévy, Mélanges de critique 158 184 293), ist zu gewagt. Man hat wohl am Ehesten daran zu denken, dass nach alter Auffassung der Tote in dem Zustande weiterlebt, in welchem er sich beim Sterben befand (vgl. Gen 37 35 42 38 I Reg 2 5 ff. und Marti Gesch. d. isr. Rel.[3] § 29 S. 117). Im Tode unbeschnitten sein, musste dann aber nicht minder schmachvoll erscheinen, als im Leben unbeschnitten sein, und namentlich schloss es von der Gemeinschaft derer aus, die mit Ehren ins Grab gesunken waren (beachte, dass die Beschneidung ursprünglich Stammzeichen ist, vgl. zu 32 19–21). Und das konnten auch die Tyrer als Schmach empfinden, da die Phönicier wahrscheinlich beschnitten waren (Herodot II 104).

β) Das Klagelied über den König von Tyrus, v. 11-19. Es will bis auf fünf Kinaverse am Schluss (v. 18 f.) nicht gelingen in dieser Kina das bekannte Metrum nachzuweisen. Geht uns schon dadurch ein wichtiges textkritisches Hilfsmittel ab, so macht das Verständnis dieses Stückes an sich besondere Schwierigkeit, weil Hes. hier auf mythologische Vorstellungen zurückgreift, die uns nur halb oder gar nicht verständlich sind. Das letztere scheint gleich von 12 zu gelten. חוֹתֵם תָּכְנִית (einige Handschriften חוֹתָם) „ein einen wohlbemessenen Bau (vgl. 43 10) Besiegelnder“ (Ges.-Buhl) oder ein „Siegel des Ebenmasses“ oder „der Vollendung“ (תַּכְלִית?) sind lauter tastende Übersetzungen. Der Gedanke an Gott, welcher der Schöpfung das Siegel der Vollendung aufgedrückt hat, trifft doch wohl Hes.'s eigene Meinung nicht: „Die Stelle ist absolut dunkel und wird ihr Licht, wenn überhaupt durch die Assyriologie empfangen“ (Cornill). מְלֵא חָכְמָה fehlt in LXX und wohl mit Recht. 13 Was sich der Tyrerkönig fälschlich angemasst hat, dass er sich für ein übermenschliches Wesen hielt, das räumt ihm Hes. zunächst einfach

ein: Er hat wirklich im Gottesgarten geweilt. Dort stellt ihn sich Hes. mit dem Prachtgewande vor, das kostbare Steine bedecken (מְסֻכָּתֶךָ, Baer: מְסֻכָתֶךָ blos hier). Neun (3 × 3) werden genannt, die gleichen, welche Ex 28 17 ff. 39 10 ff. die erste, zweite und vierte Reihe der (wohl sekundären) Zwölfzahl am hohepriesterlichen Brustschild bilden. Es sind: a) אֹדֶם, ein roter Stein = Karneol (oder Rubin?); b) פִּטְדָה = Topas (sanskr. pîtā, der gelbe) vgl. Hi 28 19; c) יָהֲלֹם = Jaspis (LXX); d) תַּרְשִׁישׁ vgl. zu 1 16; e) שֹׁהַם = Onyx (Aqu. Theodot. Symm.) oder Sardonyx o. a.; f) יָשְׁפֵה käme lautlich mit unserm Jaspis überein. LXX, Josephus: Onyx; Vulg.: Beryll; g) סַפִּיר s. 1 26; h) נֹפֶךְ = Karfunkel (LXX, Josephus, Vulg.) oder Granat, vgl. 27 16; i) בָּרְקַת (sonst בָּרֶקֶת) = Smaragd (sanskr. marakata). Vgl. zu diesen Edelsteinen noch HbA s. v. Edelsteine. Ein überaus künstlicher Versuch Manchot's (JpTh XIV 472—479), aus den Buchstaben der Namen der Edelsteine die Namen der Länder, über welche Xerxes herrschte, herzustellen, darf hier füglich übergangen werden. וְזָהָב ist gegen die Accente zum Folgenden zu ziehen. תֻּפִּים und נְקָבִים scheinen term. techn. der Goldschmiedekunst zu sein, ersteres vielleicht = Fassung, letzteres die Vertiefung, in welcher der Stein eingelassen ist, oder durchbohrte Arbeit (s. Smend z. St.); indessen ist eine sichere Deutung der Ausdrücke unmöglich. Zu הִבָּרַאֲךָ vgl. zu 21 35. כּוֹנָנוּ fehlt in LXX und den meisten alten Versionen. **14** Für das maskuline אַתְּ beruft man sich auf Num 11 15 Dtn 5 24; der Tyrerkönig würde, wenn die gegenwärtige Lesart richtig ist, selbst ein Kerub genannt. Aber schon Hitzig hat eine solche Auffassung mit guten Gründen widerlegt. „Was v. 15 f. vom Tyrer ausgesagt wird, ist, einem Menschen, einem König beigemessen, denkbar, einem Cherub — teils zweifelhaft, teils einfach ungereimt". Die Änderung in die Präpos. אֶת liegt um so näher, als sie LXX und Pesch. für sich hat. Mit den Worten מִמְשַׁח הַסּוֹכֵךְ ist rein nichts anzufangen; denn die beliebte Übersetzung: „ein weithin deckender Kerub" lässt sich nicht halten (vgl. Kautzsch); die Worte aber nach LXX als „tendenziösen Zusatz" einfach zu streichen (Cornill, Toy), scheint mir nicht zulässig. Da unter solchen Umständen blos eine Konjektur befriedigen kann, möchte ich mit allem Vorbehalt vorschlagen: אֶת כְּרוּבִים מְתֻקָּה סוֹדֶךָ *mit Keruben pflegtest du trauten Verkehr.* סוֹד kann nach Ps 89 8 weiblich gebraucht werden, und zum Ausdruck vgl. Ps 55 15. Zuerst mochte leicht verständlicher Weise unter Einwirkung von מְסֻכָּתֶךָ (v. 13) סודך in סוכך verderben, und das mochte angesichts von Stellen wie I Reg 8 7 Ex 25 20 37 9 I Chr 28 18 bald als das einzig Mögliche erscheinen. Die Kerube spielen im Paradies einfach die Rolle von Hütern der göttlichen Wohnstätte (wie Gen 3) resp. ihrer Schätze (vgl. unsere Ausführung über die Kerubsvorstellung zu 10 20). Der von uns vermutete Ausdruck würde recht anschaulich machen, mit welcher Zuversichtlichkeit sich der Tyrerkönig einst im Paradiese bewegte. Er würde auch, was gleich das Folgende zeigt und worauf gelegentlich schon hingewiesen worden ist (vgl. Cornill 360; A. Loisy, Revue d'histoire et de littérat. relig. 1896 S. 233 ff.), nur bestätigen können, dass nämlich die Paradiesesvorstellung Hes.'s weiter gefasst ist als diejenige von Gen 3, an welches Stück er sich doch bewusst anzulehnen scheint. Anders Gunkel (Schöpfung u. Chaos 148), der hier

Spuren einer ältern Recension des Paradiesesmythus findet, die weit mythologischer sei als die in Gen 2 f. erhaltene. Zu dieser weitern Fassung gehört einerseits die Kombination des Gottesgartens mit dem mythologischen Götterberge (vgl. zu 1 4), der bei allen möglichen Völkern des Altertums von den Indiern bis zu den Germanen und wieder bei den Assyrern und Babyloniern eine Rolle spielt, und andererseits die Nennung der Feuersteine, in deren Mitte der Tyrerkönig war. Was es mit diesen Feuersteinen für eine Bewandtnis hat, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Hitzig denkt an einen feuerspeienden Berg, Ewald vergleicht die Donnerkeile (sanskr. açani oder vagrapâta), welche gegen die Frevler herabfahren, Smend den indischen kriçanu, der mit dem Blitzgeschoss bewaffnet den himmlischen Soma bewacht. Sie werden in der That nicht leuchtende Edelsteine sein (Frd. Delitzsch, Wo lag das Paradies S. 118), sondern in einer bestimmten Beziehung zum Gewitter stehen, das wir als Begleiterscheinung der Gottheit ausser aus vielen andern atl. Stellen schon aus Cap. 1 kennen (vgl. spec. 1 13 10 2 und das zuckende Schwert [des Blitzes] in Verbindung mit den Keruben Gen 3 24). Loisy (l. c. 237) weist darauf hin, dass der Ort, der vom Blitzstrahl getroffen ist, als geheiligt gilt, so dass sie an der göttlichen Wohnstätte umherliegen dürften (vielleicht als Umschliessungsmauer), um jede Profanation von ihr fernzuhalten. In וּנְתַתִּיךָ ist die Kopula zu streichen (LXX). הָיִיתָ und הִתְהַלָּכְתָּ sind gegen Accente und Versteilung je mit dem Folgenden zu verbinden. **15** Da von einem Sündenfall der Kerube nichts bekannt ist und die Annahme eines solchen durch ihre Rolle als Paradieseswächter geradezu ausgeschlossen wird, wäre es in höchstem Grade ungeschickt, wenn der Tyrerkönig mit einem Kerub verglichen worden wäre, und so bestätigt dieser Vers unsere Änderung von v. 14. Der Tyrerkönig nimmt vielmehr die Stellung des Menschen ein, der von Gott ins Paradies gesetzt worden ist (vgl. נְתַתִּיךָ, v. 14 mit וַיָּשֶׂם Gen 2 8 und וַיַּנִּחֵהוּ Gen 2 15). Wie jener strauchelt er und wird **16** aus dem Gottesgarten vertrieben. Gerade hier leuchtet wieder ein, dass nicht der Kerub vertrieben wird — wehe sonst dem Gottesgarten! denn der Kerub ist sein Hüter —; im Gegenteil, als Hüter über den Garten vertreiben die Keruben die, welche sich durch Sünde unwürdig machen, fernerhin darin zu wohnen, und das ohne Unterschied der Person. Nach v. 14 müssen wir hier lesen: וְאִבְּדֻךָ כְּרוּבֵי סוֹכֵךְ *und es verstossen dich die Kerube, mit denen du verkehrt.* Treffend wird diese Verstossung durch das Verbum חִלֵּל Pi. bezeichnet: aus der Sphäre des Heiligen in das Gebiet des Profanen verrücken (LXX: תְּחַלֵּל, Cornill). Charakteristisch ist für Hes., dass den Tyrerkönig sein vieler Handel zu Fall bringt. Hes. ist dem Handel nicht gewogen; er ist eben überhaupt nicht kulturfreundlich. Je mehr äusserer Glanz (יִפְעָה v. 7 17), um so weniger wahre Weisheit. St. מָלוֹ (= מָלְאוּ mit תּוֹכֵךְ als Subjekt?) l. mit LXX: מָלֵאתָ (Cornill). **17** רָאֲוָה, angeblich eine infinit. Nominalbildung ist vielleicht Schreibfehler für רְאוֹת (Stade Gr. § 192 a Anm.); רָאָה בְּ = seine Lust sehen an; das ist die echt antike Auffassung. Man verlangt im Grunde nach Rache, nicht nach Vergebung. **18** Bei den entweihten Heiligtümern möchte man am Ehesten an den מוֹשַׁב אֱלֹהִים (v. 2) denken, den der Tyrerkönig bewohnt, aber dessen er sich nicht würdig erwiesen hat.

Cornill liest קָדְשְׁךָ, „deine Heiligkeit", der „status integritatis". In v. 18b ist es beliebt, eine Anspielung auf den sich selbst verbrennenden Phönix zu finden, der öfter mit dem Greifen (= Kerub) zusammen geworfen wurde (Vatke, Smend). Es tritt aber hier wohl eher der Gedanke an die Stadt, die eingeäschert wird, wieder hervor (Davidson). Dafür spricht auch **19**, s. 27 36.

6. Das Orakel gegen Sidon 28 20—26.

Wodurch Sidon das Gericht besonders verdient hat, wird nicht gesagt. Nach 27 8 scheint es damals übrigens nicht einmal seine volle Selbständigkeit besessen zu haben. Auch ist der Inhalt der Drohung so allgemein gehalten, dass die oft geäusserte Vermutung nicht unbegründet erscheint, Hes. habe Sidon blos genannt, um die Siebenzahl der feindlichen Völker vollzumachen.

In **22** f. hat LXX durchgehend und wohl mit Recht die zweite Person st. der dritten gelesen: בָּךְ ,וְיָדַעַתְּ u. s. w. Seiner absoluten Macht Anerkennung zu verschaffen, das heisst für Jahwe im Wesentlichen: sich als heilig erweisen. Darum äussert sich seine Heiligkeit namentlich in Strafgerichten. וְנִפְלַל ist wohl nur Schreibfehler für וְנָפַל, indem dem Schreiber schon חָלָל im Sinne lag. **24—26** Die Bedeutung dieser Verse, die recht eigentlich der Schlüssel zum Verständnis von Cap. 25—32 genannt werden können, haben wir schon in den allg. Vorbemerkungen zu Cap. 25—32 hervorgehoben: Die Demütigung derer, die Israel bisher *ein quälender Dorn* (vgl. zu 2 6) *und ein schmerzender Stachel* waren, ist Hes. die notwendige Garantie für ein sicheres Wohnen in der Zukunft. Das „sich Heiligen Jahwes" wird für Israel eben so freundlich gewendet, wie für seine Nachbarn feindlich (v. 22): darin verrät sich wieder Hes.'s Partikularismus: Jahwe und Israel sind im Grunde untrennbar mit einander verbunden; vgl. die allg. Bem. zu 36 16–38 und zu Cap. 38 f. Der *Knecht Jakob* (vgl. 37 25) wird besonders in Dtjes. genannt. Zu v. 26 vgl. zu 38 11.

7. Die Orakel gegen Ägypten Cap. 29—32.

Auch diese Orakel fallen unter den in den allgemeinen Bemerkungen zu Cap. 25—32 hervorgehobenen Gesichtspunkt. Wir haben dort Ägypten „nur in etwas weiterm Sinne" Israels Nachbarn genannt. Dass dies richtig ist, geht schon aus der Bestimmung der künftigen Südgrenze des palästinensischen Landes hervor. Als solche erscheint nämlich der bekannte Bach (sc. Ägyptens 47 19 48 28). Thatsächlich ist Ägypten in Hes.'s Augen nicht weniger als Israels kleinere unmittelbare Nachbarn „ein quälender Dorn und schmerzender Stachel" (s. zu 28 24–26; vgl. Cap. 16 20 23). Es hat nämlich Israel immer und immer wieder zum Vertrauen auf seine Hilfe verführt (vgl. noch Jer 42 ff. Thr 4 17), während doch nur bei Jahwe die Macht zu helfen steht. Es hat denn auch das ihm entgegengebrachte Vertrauen schändlich betrogen (29 6 7). Hes. urteilt ähnlich wie einst Jes. (Jes 30 1–5 31 1–3). Aber trotz dieser seiner Nichtigkeit hat sich Ägypten in prahlerischer Vermessenheit überhoben (29 3 9) ähnlich Tyrus, nur dass sein Ziel nicht auf Vollendung seiner Handelsgrösse, sondern auf Weltherrschaft hinausging. Und das ist seine Hauptschuld, für die es zu büssen hat. Mit diesem Anspruche muss es elend unterliegen, um zur Erkenntnis zu gelangen, dass die Macht einem Grössern gehört. Die Unterabteilungen ergeben sich von selbst; sie sind, da 29 17–21 eine Sonderstellung einnimmt, chronologisch geordnet und versetzen uns vom siebenten Monat vor Jerusalems Zerstörung bis etwas über $1^1/_2$ Jahr nach derselben.

a) Ägyptens und Pharaos Untergang 29 1–16.

α) Pharao, das Krokodil, das Jahwe umkommen lässt v. 1–7. **1** Die abweichende Datierung der LXX (ἐν τῷ ἔτει τῷ δωδεκάτῳ) verdient

schon darum nicht den Vorzug vor der massorethischen, weil sie sich als absichtliche Änderung begreift, damit der chronologische Fortschritt (vgl. 26 1) nicht gestört werde. Versetzt werden wir c. in den Januar 587. 2 Der Pharao ist Pharao Hophra (588—570), der Apries der Griechen (vgl. 17 17). 3 Das Kolorit seiner Schilderung entnimmt Hes. dem Lande Pharaos; er vergleicht ihn mit dem grossen Wasserungeheuer (תַּנִּים verschrieben aus תַּנִּין, ebenso 32 2) im Nil, d. h. dem Krokodil. Rosenmüller weist darauf hin, dass den Alten überhaupt das Krokodil Emblem des Ägypterreiches gewesen sei und es z. B. Augustus unter diesem Bilde auf Denkmünzen dargestellt habe, dass ferner die Araber umgekehrt das Krokodil فرعون = Pharao nannten. Dagegen vermag Gunkels Deutung des תַּנִּין auf den babylonischen Meerdrachen Tiâmat schwerlich aufzukommen (Schöpfung u. Chaos 71ff.). Der Plural יְאֹרִים geht auf die Mehrheit der Nilarme und Nilkanäle (vgl. z. B. Ex 8 1 Jes 7 18). St. עֲשִׂיתִנִי l. nach v. 9 עֲשִׂיתִי und vgl. dazu Ges.-Kautzsch[26] § 117f. Gunkel (l. c. 73f.) meint, „ich habe sie (die Ströme) gemacht" passe nicht in den Mund des Krokodiles; es könne vielleicht Herr aber nicht Schöpfer des Nils sein. Unpassend ist diese Rede allerdings, aber nicht unpassender als jede Selbstüberhebung, in der sich das Geschöpf wider seinen Schöpfer berühmt (vgl. Jes 29 16 45 9). Man darf aber gerade hier daran denken, dass ein Ägypterkönig angesichts des ausgebildeten ägyptischen Kanalsystems noch mit einem gewissen Scheine der Berechtigung sagen kann, er habe den Nil „gemacht". Nicht ungeschickt erinnert Hitzig an das Wort der Holländer: „Die Erde hat Gott geschaffen, Holland aber wir!" 4 Gott macht es nun auch mit Pharao, wie man es mit Krokodilen zu machen pflegt. Wenigstens erzählt Herodot (II, 70) davon, dass sie mit Haken gefangen wurden (l. Ḳĕrē חַחִים). Wie Krokodile oft dargestellt werden mit kleinern Tieren auf ihrem Rücken, so lässt Gott hier die Fische des Nils an seinen Schuppen kleben: die Fische sind natürlich Bild der übrigen Ägypter resp. der ägyptischen Krieger, welche das Schicksal ihres Königs teilen. 5 Geschickt wird die Schilderung dahin weitergeführt, dass Krokodil und Fische auf den trockenen Wüstenboden geworfen werden, wo sie verwesen müssen: das ist natürlich Bild dafür, dass Pharao und seine Krieger auf offenem Felde fallen und kein ehrliches Begräbnis finden sollen. Für תִּקָּבֵץ dürfte nach Targ. (vielleicht LXX) תִּקָּבֵר zu lesen sein (vgl. Jer 8 2 25 33). Ob darum aber Hes. die ägyptische Sitte, auch Krokodile einzubalsamiren, gekannt habe (Cornill), bleibt immerhin fraglich. Eine Änderung in תִּקָּבֵץ liesse sich neben dem synonymen תֵּאָסֵף sehr leicht verstehen. 6 Als Ägyptens oder Pharaos (fast alle alten Versionen: הֱיוֹתְךָ) Schuld erscheint die Unzuverlässigkeit. Dafür war Ägypten geradezu berüchtigt. Vgl. die beiden Stellen, die Hävernick dazu anführt, Curtius IV, 1 29: Aegyptii, vana gens et novandis quam gerendis aptior rebus; Hirtius de bello Alexand. 24 1: Caesar etsi fallacem gentem, semperque alia cogitantem alia simulantem bene cognitam habebat. Hes.'s Bild vom Rohrstab trägt wieder ägyptisches Lokalkolorit an sich. Die gleiche Verwendung dieses Bildes in II Reg 18 21 = Jes 36 6 halte ich für sekundär. In 7 ist st. בַּכַּפְךָ mit Ḳĕrē בַּכַּף oder noch richtiger nach LXX, Pesch.: בְּכַפָּם zu lesen, st. כָּתֵף: כַּף (LXX,

Pesch.), st. וְהַעֲמַדְתָּ: וְהִמְעַדְתָּ (Pesch.): *du bringst ihnen alle Hüften zum Wanken* (Ps 69 24). Mit diesem Vorwurf sucht Hes. vielleicht auf eine konkrete Situation einzuwirken. Das Nahen eines ägyptischen Heeres zur Entsetzung von Jerusalem (vgl. zu 30 20) mochte selbst im Kreise der Exulanten manche falsche Hoffnungen erwecken. Möglich, dass solchen Hes. direkt entgegenzuarbeiten gedachte. Seine Worte würden dann auf dasselbe Ziel hinausgehen, das Jeremia in offener Rede verfolgt (37 6–10).

β) Ägyptenlands Verwüstung und Entvölkerung v. 8–12. **9** ist nach LXX אָמְרְךָ zu lesen. **10** Zu punktieren ist natürlich חֶרֶב und weiterhin וְשִׁמְמָה (Cornill). Als beide äusserste Grenzpunkte werden genannt Migdol und Syene; jenes, an der Nordostgrenze Ägyptens, ist wahrscheinlich das heutige Tell es-Samût östlich von Kanṭara (Ebers, durch Gosen[2] 522 f.); dieses (l. סְוֵנֵה oder סְוֵנָה mit ה locat.) in den Inschriften Sun, heute Assuân, liegt dagegen im äussersten Süden; nicht unweit davon ging die Grenze von Äthiopien (= כּוּשׁ) vorbei. Vgl. Strabo 118: μέχρι Συήνης καὶ τῶν Αἰθιοπικῶν ὅρων. **11** Vierzig Jahre dauert Ägyptens Verödung; diese Zahlangabe stimmt mit derjenigen der Dauer des Exils von Juda überein und ist wie jene (s. zu 4 6) zu beurteilen. Die Katastrophe tritt also ein mit dem Verschwinden der gegenwärtigen Generation, der Generation Nebukadrezars einerseits, der Generation Pharao Hophras andererseits. Aber nicht blos die Dauer der Strafe entspricht derjenigen Judas, sondern selbst ihre Art **12**, ein Zeichen, wie schwer die Exulanten darunter litten, dass sie selbst dem Feinde nichts Schlimmeres anzudrohen wussten!

γ) Die relative Wiederherstellung v. 13–16. Eine Stadt wie Tyrus mag man sich wohl auf immer wegdenken; bei einem ganzen Lande, zumal Ägypten ist dies nicht möglich. Genug, wenn es nur in Zukunft für Israel unschädlich ist! Dazu muss es als Weltmacht gebrochen sein; dagegen mag es als *geringes Königreich* **14** f. weiter vegetieren. Gerade diese Verkündigung bestätigt unsere ganze Auffassung von Hes.'s Drohweissagungen wider die fremden Völker unter dem Gesichtspunkte der conditio sine qua non für die Heilsverheissung an Israel. Es kommt Hes. blos darauf an, dass die Garantieen für ein sicheres und ungestörtes Wohnen Israels im Lande der Zukunft geschaffen werden (vgl. noch v. 16). Dazu gehört mit, dass die Ägypter sich auch auf ihr Stammland südwärts zurückziehen sollen. Pathros (auf Keilinschriften Paturisi, vgl. den Nomos Phaturites Plinius V, 9) ist nämlich Oberägypten, die Thebais. Dass dies *das Land ihres Ursprunges* (vgl. 16 3) war, war übrigens einheimische Überlieferung und ist auch durch griechische Schriftsteller auf uns gekommen. (Herodot II 4 15 vgl. Diodor I 50 III 3). Zu שׁוּב אֶת שְׁבוּת s. zu 16 53. עַל (v. 14) = אֶל. מִן verstehen wir in komparativem Sinne. Zeigt v. 15 recht deutlich, dass Hes. überhaupt kein Freund der Politik ist, so lehrt erst recht **16**, dass er in der bisherigen fremdenfreundlichen Politik Judas einen Krebsschaden des Volkes sieht. Merkwürdig ist der Ausdruck, dass Ägypten bei Gott ein Einkläger der Schuld Israels war (= מַזְכִּיר עָוֹן s. zu 21 28). Es war es wohl, indem Gott aus dem Vertrauen, das Ägypten seitens Israels genoss, die ganze Gottlosigkeit des Volkes ermessen konnte, welches ihm, in-

dem es sich auf Ägypten verliess, so viel von seiner eigenen Ehre vorenthielt. Und das ist in Hes.'s Augen eine Kapitalschuld. Denn Gott der einzig Mächtige, der allein Vertrauen und Ehre verdient, — ihn zur Anerkennung zu bringen, ist das Ziel, dem alles Geschehen zustreben muss. Subjekt zu וְיָדְעוּ dürften die Ägypter sein, um so eher als st. וְהָיְתָה nach LXX, Pesch., Targ., Vulg. יִהְיוּ zu lesen sein wird; von einer positiven Bekehrung Ägyptens liegt aber nichts in diesen Worten.

b) Ein Nachtrag 29 17–21.

Einen Nachtrag nennen wir das folgende kleine Stück. Als solchen giebt es sich nämlich schon durch sein Datum, das uns zwei Jahre unter das letzte der sonstigen Daten des Buches Hes.'s versetzt (s. 40 1). Und wahrscheinlich hatte er damals sein Buch schon der Öffentlichkeit übergeben; denn der Inhalt der folgenden Verse erweist sich als eine Korrektur früherer Weissagungen. Cap. 26ff. hatte Hes., über Tyrus prophezeiend, als Ausgang ihrer Belagerung durch Nebukadrezar die Eroberung und völlige Vernichtung der Stadt verkündet. Ist diese Verkündigung eingetroffen? Was wir aus ausserbiblischen Berichten erfahren, ist lediglich, dass Nebukadrezar Tyrus 13 Jahre belagert habe (Josephus Ant. X 11 1 nach Philostratus; c. Ap. I 21 nach anonymen phönizischen Quellen). Diese Angabe ist gänzlich unverdächtig, und ihre 13 Jahre haben zwischen Hes.'s beiden Daten 26 1 und 29 17 bequem Platz; nur das Detail, dass die Belagerung von Tyrus im siebenten Jahre Nebukadrezars ihren Anfang genommen habe (c. Ap. I 21), bedarf der Berichtigung. In keiner Weise aber belehren uns die genannten Berichte über den Ausgang dieser Belagerung. Das lässt denn der Vermutung freien Raum. Hengstenberg und Hävernick gingen noch so weit, eine siegreiche Eroberung von Tyrus anzunehmen; sie finden heutzutage aber nicht leicht jemanden, der ihnen darin nachfolgte. Ewald hat, des Hieronymus Meinung wieder aufnehmend, die gleiche Ansicht dahin modifiziert, die Sieger hätten nur eine leere Stadt gefunden, da die Tyrier ihre Schätze über das Meer gerettet hätten. Des grössten Beifalles erfreut sich gegenwärtig die schon durch ältere Gelehrte wie Scaliger und Hugo Grotius vertretene und namentlich wieder durch Movers (die Phönizier II 1 Cap. 11) verfochtene Annahme, dass Tyrus auf mehr oder minder günstige Bedingungen hin, durch die ihm wenigstens die Plünderung erspart blieb, kapituliert habe. Movers' Argumente hat endlich Smend (186f.) sämtlich zurückgewiesen, um selber zum Schlusse zu gelangen, dass Nebukadrezar wohl unverrichteter Sache von Tyrus habe abziehen müssen (185). Seine eigene Argumentation wüsste ich nicht anzufechten; nur lässt sich ihm entgegenhalten, was gelegentlich schon Frühere ausgesprochen haben, dass die Erinnerung an einen so unrühmlichen Rückzug des grossen Eroberers in gegnerischen Quellen schwerlich hätte ganz verschwiegen bleiben können. Unter solchen Umständen haben wir nur das Eingeständnis übrig, dass wir über den Ausgang der Belagerung von Tyrus nichts ausmachen können, als wozu uns Hes 29 17–21 berechtigt, dass er nämlich in keiner Weise den Anstrengungen Nebukadrezars entsprochen habe (vgl. noch Justinus XVIII, 3; Strabo XV, 1 6); dabei mag immerhin, was schon das baldige Wiederaufstreben Sidons beweist, die dreizehnjährige Belagerung von Tyrus eine nachhaltige Schwächung der Stadt zur Folge gehabt haben. Für seinen Mangel an Erfolg soll Nebukadrezar mit Ägypten entschädigt werden, und dieser Ersatz rechtfertigt den Einschub unseres Stückes an dieser Stelle. Ausserordentlich bemerkenswert ist dieses Stück für die Freiheit, mit der Hes. mit seinen eigenen Weissagungen umgeht. Die völlige Vernichtung von Tyrus hat er des Bestimmtesten als Gotteswort gegeben. Trotzdem scheut er sich keineswegs einzugestehen, dass sie nicht eingetroffen ist. „Wenn auch die israel. Propheten Jahwe sprechend einführen, so sind sie sich des subjektiven Charakters ihrer Prophezeiungen doch bewusst gewesen“ (Kuenen, hist.-krit. Einl. II § 62 5 S. 281). Es hätten sich manche christliche Theologen daraus eine Lehre ziehen können, die Hes. mehr beim Worte nehmen möchten als er selber thut.

17 Der erste Monat des zwölften Jahres ist der April 571. **18** Die

grosse Arbeit, welche Nebukadrezar (zum Namen s. zu 26 7) sein Heer hat verrichten lassen, bestand jedenfalls vor Allem darin, dass der Meerarm zwischen dem Lande und Inseltyrus ausgefüllt werden sollte (vgl. zu 26 10). Dazu musste selbstverständlich sehr viel Material herbeigeschafft werden, und das erklärt die Wahl der Ausdrücke; vom vielen Tragen auf Haupt und Schultern wird nämlich *jeglicher Kopf kahl und jegliche Schulter abgeschunden.* Und dabei ging die Belagerung für das Heer erfolglos aus, indem es, wie es scheint, zu keiner Plünderung kam. **19** Die beiden Worte וְנָשָׂא הֲמֹנָהּ fehlen in LXX (B); wenn ursprünglich, so geht הָמוֹן hier nicht auf Personen, sondern auf Sachen: *Reichtum* (wie z. B. Ps 37 16 Koh 5 9). **20** Es ist interessant zu beobachten, wie etwas von Hes.'s Vergeltungstheorie hier nachwirkt: Die kämpfenden Chaldäer sollen sich nicht ohne einen bestimmten „Lohn“ abmühen, und wenn sie ihn an dem einen Orte nicht erhalten, so ist es Jahwe ihnen schuldig, ihn anderswo auszubezahlen. Man beachte, wie stark hier Hes. betont, dass die Chaldäer Jahwes Werkzeuge sind. Grammatisch nicht einfach zu konstruieren sind die Worte: אֲשֶׁר עָשׂוּ לִי. Da sie in LXX, Pesch., der koptischen und der arabischen Übersetzung fehlen, vermutet Cornill in ihnen vielleicht mit Recht eine Dublette zu אֲשֶׁר עָבַד בָּהּ, die an falscher Stelle in den Text geriet. **21** enthält, so viel wir sehen, das letzte Wort aus der Feder unseres Propheten, und wir nehmen es gerne als sein Testament in Anspruch, da es in wundervoller Weise die Hoffnung auf Zukunft zum Ausdruck bringt für Israel wie für seine eigene Person. Dem Hause Israel lässt „an jenem Tage“, d. h. wenn Ägypten Nebukadrezar zur Beute fällt, Jahwe das Horn wachsen d. h. seine Macht sich wieder erheben (vgl. I Sam 2 1 Jer 48 25). Der Ausdruck ist ganz allgemein, und eine Beziehung auf den Messias wäre zu speziell (so z. B. auch v. Orelli). Hes.'s Erwartung hat sich gegen früher in etwas geändert; denn nach seiner frühern Darstellung (s. zu v. 11) erhebt sich Israel gleichzeitig nicht mit Ägyptens Sturz, sondern mit seiner Wiederherstellung. Das ist ein starkes Zeichen für die Kraft von Hes.'s Zukunftserwartung. Mit zunehmenden Jahren schiebt er ihre Erfüllung nicht hinaus, sondern rückt sie sich im Gegenteil näher. Für sich selbst erwartet er auf „jenen Tag“, dass er den Mund wieder aufthun dürfe. Er hat es, wie wir wissen, nicht immer thun dürfen, und, wie wir aus dieser Stelle lernen, selbst nach dem Falle Jerusalems wieder eine Zeitlang nicht; es ist also auch die Weissagung 24 27, die er für sich selbst von Gott empfangen hat, nicht in Erfüllung gegangen. Offenbar hat er wegen des Nichteintreffens seines Orakels gegen Tyrus wieder schweigen müssen — ein neuer Beweis übrigens, wie weit der Ausgang von Tyrus' Belagerung sich von seiner Erwartung entfernt haben muss. Der Kanon, nach welchem die Leute sich in praxi richteten, und zu dem sich Hes. gelegentlich (vgl. zu 2 5) in thesi selbst bekannt hat, ist eben der deuteronomische, dass man am Eintreffen der Weissagung den rechten Propheten vom falschen unterscheide. Aber trotz seines eingestandenen Irrtums ist sich Hes. bewusst, dass er als Prophet Gottes das letzte Wort behalten wird und dass er es ungehemmt wird aussprechen dürfen; denn er ist der zuversichtlichen Erwartung, dass er die grosse Wendung der Dinge noch persönlich erleben werde.

Das Stück 29 17–21 fordert seinerseits zur Untersuchung der Frage auf, ob denn die Weissagung von dem Nebukadrezar in Aussicht gestellten Ersatz in Erfüllung gegangen sei, d. h. ob Nebukadrezar Ägypten wirklich erobert habe. Dass er es thun werde, ist nicht erst nach der Belagerung von Tyrus Hes.'s Erwartung gewesen, sondern durchzieht gleichmässig sein ganzes Orakel gegen Ägypten, und ein Gleiches war Jeremias Erwartung (43 8–13 44 12–14 27–30 46 13–26.). Jedenfalls ist uns mit Hes 29 17 ein terminus gegeben, vor dem diese Eroberung nicht stattgefunden haben kann. Wenn daher Josephus (Ant. X 9 7) berichtet, dass Nebukadrezar nach der Bekämpfung der Ammoniter und der Moabiter im fünften Jahre nach der Zerstörung Jerusalems, d. h. im 23. seiner Regierung, einen Einfall in Ägypten gemacht, den damaligen König getötet und einen andern eingesetzt habe, so ist mindestens seine Datierung von vorn herein falsch. Als falsch erweist sich aber auch, verglichen mit den Berichten der griechischen Historiker (Herodot und Diodor), die Nachricht von der Tötung des Ägypterkönigs (Hophra) und der Einsetzung seines Nachfolgers (Amasis). Was nun aber eine Eroberung des Landes betrifft, so wurde hingewiesen: 1) auf eine angebliche Aussage des Berossus (bei Josephus c. Ap. I 19), dass „der Babylonier“ Ägypten neben Syrien, Phönicien und Arabien eingenommen habe; 2) auf Megasthenes (bei Strabo XV, 1 6; Josephus c. Ap. I 20), welcher von Zügen Nebukadrezars bis Lybien und Iberien spricht, worin er selbst Herkules übertroffen habe; 3) auf eine Notiz des Syncellus (Chronogr. I 453), dass die Chaldäer nur aus Furcht vor einem Erdbeben Ägypten (πολιορκοῦντες αὐτήν) verlassen hätten. Andrerseits suchte man die Unglaubwürdigkeit dieser vermeintlichen Quellen nachzuweisen und berief sich: 1) auf das Schweigen Herodots (II 161 f) und Diodors (I 68); 2) darauf, dasss Josephus, wo er von Unterjochungen Ägyptens spricht (c. Ap. II 11), eine solche durch Nebukadrezar mit keinem Worte erwähnt; 3) darauf, dass er für seine Aussage Ant. X. 9 7 keine Quelle angebe, sondern darin blos prophetische Weissagungen in Geschichte umzusetzen scheine.

Ist man auf Grund dieses Quellenbestandes früher z. T. so weit gegangen (z. B. Hitzig 230 ff), einen Zug Nebukadrezars gegen Ägypten einfach zu leugnen, so mahnen gegenwärtig inschriftliche Funde zu grösserer Zurückhaltung im Urteil. Zwar dürfte die hieroglyphische sogen. Nes-Ḥorinschrift mit Nebukadrezar nichts zu thun haben. Sie berichtet, dass unter der Regierung des Apries ein Heer von Amu (Syriern), Asiaten und andern nördlichen Völkern, „Elende“, ganz Ägypten überflutet habe und bis zum ersten Katarakt vorgedrungen sei, hier aber von dem Statthalter und dem König selbst vertrieben worden sei (vgl. Wiedemann in der Zeitschr. f. ägypt. Sprache 1878, 2 ff. 87 ff.; dagegen Maspéro und Brugsch ebenda 1884, 87 ff. 93 ff.). Dagegen will man aus einem freilich arg verstümmelten babylonischen Annalenfragment herausgelesen haben, dass Nebukadrezar in seinem 37. Jahre gegen das Land Miṣir gezogen sei zum Krieg gegen seinen König, von dessen Namen nur der Schluss asu entziffert werden kann (Schrader keilinschriftl. Biblioth. III 2 S. 140 f.). In asu meint man Amasis zu erkennen, der noch eine Zeitlang (570—564) mit seinem Vorgänger Hophra gemeinsam regiert haben soll, welche Annahme Wiedemanns (Äg. Gesch. 641) jedoch nur dem Wunsche entsprungen sein dürfte, dieses Annalenfragment mit der Nes-Ḥorinschrift in Einklang zu bringen. Stattgefunden hätte dieser Zug 568, und dass Nebukadrezar darin Sieger war, würde schon durch den Umstand erwiesen, dass er selber über diesen Zug berichtet. Da nun die Deutung von Miṣir auf Ägypten zwar sehr wahrscheinlich, aber die Lesung des Namens des Königs höchst zweifelhalt bleibt, so wird durch den gegenwärtigen inschriftlichen Befund nicht mehr als die Wahrscheinlichkeit eines Zuges Nebukadrezars gegen Ägypten erwiesen. Möglich, dass durch künftige Funde diese Wahrscheinlichkeit einmal zur Gewissheit erhoben wird. „Erfüllt“ wären aber auch in diesem Falle Hes.'s und Jeremias Weissagungen nur in sehr bedingter Weise; denn von einer Zerstörung Ägyptens, wie sie ihnen vorschwebte, wäre auch dann keine Rede. Thatsächlich sah das Reich unter Amasis gute Tage (Herodot II 172. 177.). Ganz verunglückt ist offenbar der Versuch Tieles, Hes 29 17–30 19 als eine auf Grund von Nebukadrezars Kriegszug überarbeitete Prophetie als geschichtliche Quelle verwerten zu wollen. Zur Frage vgl. Hävernick 496—502. Smend 233 f. Tiele babyl.-assyr. Gesch. II 433—441. Kuenen, hist.-krit. Einl. II 282—284 Skinner 279—283.

c) Fortsetzung von 29 1–16: 30 1–19.

Dass 30 1–19 die Fortsetzung von 29 1–16 bildet und nicht mit 29 17–21 zusammenzunehmen ist, wie z. B. Hitzig möchte, ergiebt sich sowohl aus der innern Zusammengehörigkeit beider Stücke als auch aus dem deutlichen Abschluss der Worte 29 21. Es ist auch viel eher anzunehmen, dass Hes. ein verhältnismässig so langes Stück wie 29 17–30 19 am Schlusse der Orakel gegen die fremden Völker eingeschaltet haben würde statt inmitten der chronologisch geordneten Aussprüche, wo ein nur kurzer Nachtrag ohne Schwierigkeit seinen Platz finden mochte. Ist diese Annahme richtig, so fällt die Abfassungszeit des Folgenden mit unter das Datum von 29 1. Viermal hebt die Rede mit einem: „So spricht Jahwe“ an v. 2 5 (doch s. Cornill z. St.) 10 13.

α) Allgemeine Ankündigung des kommenden Strafgerichts v. 1–12. 3 Die Vorstellung vom Tage Jahwes hat bekanntlich durch Amos (5 18) ihre entscheidende Umprägung erhalten: es ist der Gerichtstag geworden über Israel im Gegensatz zur Meinung des verblendeten Volkes, er werde blos über die Heiden ergehen. Hier liegt der Hauptaccent wieder darauf, dass Gott mit den Heiden, nicht blos Ägyptern, aufräumt (עֵת im eschatalogischen Sinne = die Zeit der Abrechnuug); das ist Hes. unerlässliche Bedingung für ein ungestörtes Wohnen des heiligen Volkes der Zukunft. So lenkt er unvermerklich aus dem prophetischen Universalismus zum Partikularismus des späteren Judentums über. 4 Ägyptens Sturz zieht die Nachbarn, speziell die Äthiopier, wohl vor Allem in Mitleidenschaft, weil sie zu seinem Heer starke Contingente geliefert haben. Beachte das Wortspiel zwischen חָלָל und חַלְחָלָה. Zu וְלָקְחוּ הֲמוֹנָהּ, das in LXX (B) wieder fehlt, s. zu 29 19. Die Schlussworte stellen Ägyptens Sturz unter dem Bilde eines einfallenden Gebäudes dar. 5 An die Äthiopier (LXX: Πέρσαι vgl. 27 10 38 5) reihen sich Ägyptens weitere Nachbarn und Hülfsvölker. Zu Put und Lud s. zu 27 10. In הָעֶרֶב (Bär: הָעֵרֶב wie Ex 12 38 Neh 13 3: Volksgemisch) vermutet man auch einen Ländernamen, weshalb Cornill nach Aqu. Symm. Pesch. עֲרָב *Arabien* liest. כּוּב ist höchstwahrscheinlich Schreibfehler für לוּב = *Lybier* (LXX in anderer Reihenfolge). Früher dachte man auch etwa an נוּב = Nubier. Endlich fragt sich, was unter dem „Bundesland“ zu verstehen sei. Da es sich um ein einzelnes zu handeln scheint, möchte man auch hier am Liebsten ein Appellativum erwarten. LXX nachgehend (καὶ οἱ υἱοὶ τῆς διαθήκης μου) schlägt Cornill vor: וּבְנֵי הַכְּרֵתִי *und die Söhne Krethis*, und diesen Text bietet auch die jüngere Rezension der äthiopischen Übersetzung als Dublette. Die Einschaltung von אֶרֶץ im massor. Text wurde notwendig, sobald כְּרֵתִי in בְּרִית verdorben war. Übrigens scheint es, dass nach LXX zuerst die vier einzelnen Volksnamen zusammenzunehmen sind, worauf die beiden Wortpaare folgen. 6 Da Ägyptens Stützen durchs Schwert fallen sollen, denkt man bei den Stützen am Ehesten an Heere. Zu מִמִּגְדֹּל סְוֵנֵה s. zu 29 10. 7 scheint נְשַׁמּוּ st. נָשַׁמָּה (LXX) aus Gleichmacherei mit dem Vorhergehenden entstanden zu sein. Man erwartet auch וְעָרֶיהָ (Hitzig, Cornill). 9 Von der Unglücksstätte Ägypten gehen Boten aus, welche die Schreckenskunde auch nach Äthiopien tragen. מִלְּפָנַי würde die Vorstellung erwecken, dass Jahwe zur Vollstreckung des Gerichtes persönlich nach Ägypten gekommen sei; aber die Bezeugung des Wortes in den alten Versionen ist mangelhaft. Auffällig ist, dass die Boten auf Schiffen ausgehen; sie müssten stromaufwärts fahren, was ihre Reise nicht

beschleunigen würde! Dass die Kuschiten ihre Boten auf Schiffen entsenden (Jes 18 2), ist dagegen wohl verständlich. St. בַּצִּים lesen wir daher mit Cornill אָצִים *Eilboten* (vgl. εσσειμ im cod. Marchalianus und σπεύδοντες der LXX, Pesch. etc.). Höchst fraglich ist die Verbindung von כּוּשׁ בֶּטַח, wo man wohl von „zuständlicher Unterordnung" spricht vgl. Ewald Gramm. § 287 c. בֶּטַח fehlt in LXX. St. כְּיוֹם l. nach LXX und hebr. Handschriften: בְּיוֹם. **10** הֲמוֹן, hier anders als v. 4 und 29 19: *Getümmel* (sc. der Menschen). **11** Zu עָרִיצֵי גוֹיִם vgl. 28 7 7 21 f. **12** Man muss sich erinnern, was gerade für Ägypten die Ströme spec. der Nil bedeuteten, um die erste Drohung zu verstehen.

β) Das Strafgericht über die einzelnen Orte v. 13–19. **13** Zuerst kommt Memphis (נֹף) an die Reihe, die grösste Stadt von Unterägypten, etwas südlich vom heutigen Kairo. Da es als Hauptsitz des Ptahdienstes und der Verehrung des schwarzen Apis berühmt war (vgl. noch Hieronymus: usque hodie metropolis est superstitionis Aegyptiae), so scheint es durchaus angemessen, dass hier von der Vernichtung seiner Götter die Rede ist. Neben ihnen wäre der König genannt unter der Bezeichnung נָשִׂיא (vgl. zu 7 27). Andererseits weist nun aber Cornill darauf hin: 1) dass וְהַאֲבַדְתִּי גִלּוּלִים in LXX fehle; 2) dass אֱלִילִים bei Hes. sonst nicht vorkomme und LXX mit ihrem μεγιστάνας: אֵילִים gelesen habe; 3) dass LXX den Plural נְשִׂיאִים vor sich gehabt habe. Indem er daher LXX folgt, gewinnt er den wohlgebauten Satz mit den beiden parallelen Gliedern: *Ich tilge aus Herren von Memphis und Fürsten von Ägyptenland, dass sie nicht mehr sind* (וְלֹא יִהְיוּ). Die יִרְאָה, die Jahwe in Ägypten verbreitet, ist Furcht im Sinne von Schrecken vor ihm, nicht etwa so viel als Gottesfürchtigkeit. Von einer Bekehrung ist hier nicht die Rede. **14–18** nennen eine Anzahl von Städten in der wunderlichsten Reihenfolge; aber das darf uns nicht irre machen. Hes. entwickelt zwar reiche Kenntnisse auch geographischer Art, aber wir dürfen an das geographische Wissen eines antiken Menschen nicht Massstäbe von heutzutage anlegen. Zu Pathros s. zu 29 14. צֹעַן = Tanis (jetzt Ṣân) am Ostufer des zweitöstlichsten Nilarmes, der nach ihr der tanitische heisst. נֹא = Theben, die Hauptstadt Oberägyptens und eine der grössten Städte des Altertums, bei den Griechen Διόσπολις. סִין = Pelusium die strategisch ausserordentlich wichtige Grenzstadt im Osten Ägyptens, heute vom Meere überflutet. Die zweimalige Nennung von נֹא ist vermutlich unrichtig. Wir lesen mit LXX: נֹף. Damit verzichten wir freilich auf das Wortspiel, das in הֲמוֹן נֹא und נֹא אָמוֹן (Na 3 8) liegen soll. **16** Zum Inf. abs. חוּל st. חוֹל vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 73 d. Als Imperf. findet sich תָּחִיל resp. וַתָּחֵל Ps 97 4 neben der Pausalform וַתָּחֹל Jer 51 29, so dass Ḳĕrē und Ḳĕtīb beide in ihrem relativen Rechte sind. Für סִין las LXX סְוֵן; s. zu 29 10. Die Konstruktion הָיָה לְהִבָּקַע wie z. B. Jes 5 5. Verderbt sind wohl die letzten Worte: „Noph wird sein ein Feind am [hellen] Tage" oder besser: „und Noph, Feinde am [hellen] Tage". Wie zu ändern ist, ist nicht sicher. Smend möchte nach LXX lesen: וְנָפֹצוּ מֵימָם und es verfliesst sich ihr Wasser, wozu er Na 3 8 vergleicht. Cornills Emendation וְנִפְרְצוּ חוֹמוֹתֶיהָ und seine Mauern werden niedergerissen, entfernt sich zu weit vom überlieferten Texte. Eher möchte ich vorschlagen: וְנָפֹצוּ בָעַמִּים *und sie* (sc. die Bewohner von No) *werden unter die Völker zerstreut.* Die

Drohung gegen No wäre dann der unmittelbar folgenden 17 über On (punkt. אוֹן) und Pibeset parallel (vgl. v. 26). On ist Heliopolis (בֵּית שֶׁמֶשׁ Jer 43 13) in Unterägypten, am östl. Nilufer, etwas nördlich von Memphis. In der Nähe seiner Ruinen steht die Sykomore, unter deren Schatten angeblich die h. Familie auf der Flucht nach Ägypten sich ausruhte. פִּי־בֶסֶת = Bubastis (heute Tell-Basta), ebenfalls in Unterägypten, an der Ostseite des pelusischen Nilarmes; den Namen hatte sie von der Göttin Bast, deren herrlicher viel besuchter Tempel in ihrer Mitte stand. 18 תְּחַפְנְחֵס, bei Jer. תַּחְפַּנְחֵס punktiert, ist wohl Daphne (LXX: Τάφνη, Τάφναι, heute Tell-ed-Defenne?) in der Nähe von Pelusium, ein strategisch wichtiger Ort. Die Krisis, welche über Ägypten ergehen soll, ist von wunderbaren Vorgängen in der äussern Natur begleitet, wie sie Ägypten schon einmal zu sehen bekommen hatte (Ex 10 21 ff.). Übrigens stammt der Gedanke vom Dunkelsein des Gerichtstages von Amos her (5 18 20 8 9). Natürlich wäre das Zerbrechen der „Joche“ (מוֹטוֹת) kein Unglück für Ägypten. Zu lesen ist: מַטּוֹת *die Scepter*, wozu denn zu vergleichen ist, dass Jer 43 9 von einem Palaste Pharaos in Thachpanches spricht.

d) **Eine vorläufige Bestätigung der Drohweissagung gegen Ägypten 30 20—26.**

Als selbständiges kleines Stück erweisen sich die v. 20—26 schon durch ihre besondere Datierung. Aus v. 21 geht auf's deutlichste hervor, dass der Ägypterkönig eine Schlappe erlitten hat. Ganz von selbst stellt sich der Gedanke ein an den Zug, den die Ägypter, um Jerusalem zu entsetzen, unternommen hatten, und der bekanntlich ungünstig ausfiel. So bildet Jer 37 5 ff. 34 21 f. einen natürlichen Kommentar zu unserm Stück. Hes. nimmt die Kunde vom Misserfolg der Ägypter freudig auf; sie scheint ihm die Garantie zu bieten, dass der „Anfang des Endes“ Ägyptens gekommen ist. Wie uns Jer l. c. das Verständnis unserer Hes.-stelle erschliesst, so möchte man wohl umgekehrt aus dieser einen Schluss ziehen auf die Zeit, in welche das Jer l. c. Erzählte fällt, und es z. B. zwischen die Daten 29 1 und 30 20 festlegen. Das wäre aber doch nur zulässig unter der Voraussetzung, dass diese Daten auf die Ereignisse selbst gehen und nicht etwa die Zeit angeben, in der Hes. die betr. Nachrichten erhielt (vgl. Smend). Da indessen diese Voraussetzung höchst fraglich, ja geradezu unwahrscheinlich ist, so halten wir einen solchen Versuch für aussichtslos.

20 Das Datum (April 587) fällt vier Monate vor der Zerstörung Jerusalems. 21 Die Konstruktion der drei Inff., von denen einer vom andern abhängt, ist so schwerfällig, dass man das in LXX fehlende לְחָבְשָׁה lieber missen möchte, um so mehr als חֻבְּשָׁה eben voranging. חִתּוּל, *Binde* findet sich blos hier. 22 לָכֵן „weil also einmal der Anfang gemacht ist“ (Smend). Dass beide Arme Pharaos zerbrochen werden sollen, nachdem der eine schon zerbrochen ist, ist freilich nicht korrekt; aber man wird blos zugeben können, dass Hes. das Bild vernachlässigt, weil er im Affekte nur an die Sache denkt: Was teilweise gebrochen ist, soll erst noch ganz, und was ungebrochen ist, dazu gebrochen werden. 23 Cornill vermutet vielleicht mit Recht, der Vers sei, obwohl allgemein überliefert, nur durch Versehen aus v. 26 heraufgenommen, wo er an seiner richtigen Stelle stehe, sofern die Zerstreuung Ägyptens erst eine Folge des v. 24 genannten Sieges Nebukadrezars sei. 24 Dass Nebukadrezar im Dienste Jahwes stehe, hebt Hes. hier ausserordentlich energisch hervor. Die zweite Vershälfte lautet in LXX wesentlich anders: καὶ

ἐπάξει αὐτὴν ἐπ' Αἴγυπτον καὶ προνομεύσει τὴν προνομὴν αὐτῆς καὶ σκυλεύσει τὰ σκῦλα αὐτῆς. Wir treffen hier auf einen der Fälle, wo Überlieferung gegen Überlieferung steht und man sich für die eine oder andere zu entscheiden hat (vgl. CORNILL). Die Ähnlichkeit mit 29 19 scheint mir eher gegen als für die Ursprünglichkeit des von LXX gebotenen Textes zu sprechen, während der etwas aparte Satz, dass Pharao *ächzen* (נָאַק blos noch Hi 24 12) werde *wie ein Durchbohrter ächzt* eher den Eindruck der Originalität macht. Die ersten Worte der angeführten LXX-Lesart könnten wohl versprengte Dublette sein zu καὶ ἐκτενεῖ αὐτὴν ἐπὶ γῆν Αἰγύπτου am Schlusse von v. 25. Oder läge es angesichts dieser schwankenden Überlieferung nicht nahe genug, die gegen v. 23 geäusserten Bedenken in der Weise zu beseitigen, dass man in den v. 23–26 eine doppelte Recension annähme ähnlich wie 7 1–9? Der einen wären die v. 24 26, der andern 23 25 zuzuteilen; beide wären gegenwärtig einfach ineinander geschoben. **26** zeigt, wie mächtig der Anspruch Hes.'s, dass Jahwes Name schliesslich zu seiner Anerkennung gelangen muss, doch wieder zur Weltreligion drängt. Ägypten soll, selbst wenn es dem Babylonierkönig unterliegt, erkennen, dass Jahwe der Strafende ist.

e) Pharao unter dem Gleichnis der Prachtsceder Cap. 31.

α) Die Pracht der Ceder v. 1–9. Das Gleichnis erinnert stark an 17 3 ff. 19 10 ff. **1** Das Datum versetzt uns nicht ganz zwei Monate unter das 30 20 genannte, also ca. zwei Monate vor Jerusalems Fall. **2** Die Antwort auf Hes.'s Frage, wem Pharao gleiche, ist eigentlich, dass er nicht seines gleichen habe. Im Grunde ist also auch der Sinn, dass selbst das folgende Gleichnis zur Beschreibung von Pharaos Herrlichkeit unzulänglich sei. **3** Dass die Nennung Assurs in diesem Zusammenhang widersinnig ist, hat man längst eingesehen und hat in אשׁוּר mit Recht den Baum תְּאַשּׁוּר erkannt (vgl. zu 27 6). Man fasst es dann wohl als stat. constr. zu אֶרֶז, die Cedertanne („Cedrelate"). Aber diese Verbindung ist sehr fraglich, und so konjiciert CORNILL für אֶרֶז: אַדִּיר (vgl. äthiop. Übers. jüngere Recension: firma cedrus). Lieber möchte ich vermuten, dass אֶרֶז Glosse sei zu dem seltenern תְּאַשּׁוּר, welches beispielsweise die Massora auch 27 6 verkannt hat, und dies um so eher als daneben der Libanon genannt ist (s. zu 17 3). Umgekehrt ist aber die Nennung des Libanons noch kein Beweis dafür, dass אֶרֶז das ursprüngliche sei (gegen KAUTZSCH, wo in אשׁוּר eine Glosse vermutet wird); vielmehr erscheint auch Jes 60 13 תְּאַשּׁוּר als Libanonbaum. Hes. mag absichtlich den seltenern Baum genannt haben, gerade um Pharao mit etwas Apartem zu vergleichen. CORNILL macht darauf aufmerksam, es sei vielleicht nicht zufällig, dass an den Stellen Jes 41 19 60 13, wo man eine Klimax erwarte, 'ת am Schlusse der dort aufgezählten Bäume stehe. Schwierig sind die (in LXX [B] fehlenden) Worte וְחֹרֶשׁ מֵצַל „beschattendes (Part. Hiph. STADE Gr. § 285) Dickicht". Man würde nämlich auch ohne dass alte Versionen es bestätigten, statt der Verbindung eines Substantivs mit einem abhängigen Adjektiv das Umgekehrte erwarten, etwa חֹרֶשׁ מֵצַל *dichtbelaubt* (HITZIG); nur ist diese Punktation sonst nicht zu belegen. עֲבֹתִים ist aus falschem Verständnis von 19 11 (s. z. St.) aus עָבוֹת (Plur. von עָב = Wolke)

verschrieben. 4 Man darf nicht fragen, wie das Wasser der grossen Tiefe (תְּהוֹם) auf die Libanonshöhen gelangt; schliesslich hängt nach alter Vorstellung alles Wasser auf Erden unterirdisch zusammen (vgl. die Teilung des Paradiesesstromes in vier Arme Gen 2 10–14). Man braucht aber auch nicht geradezu anzunehmen, dass Hes. das Bild vom Libanonbaume mit einem Male verlassen habe; ganz von selbst stellen sich, wo er von seinen günstigen Wasserverhältnissen spricht — und ihre Erwähnung gehörte ja im AT notwendig zur Schilderung eines lebensfähigen Baumes (vgl. 17 5 Num 24 6 Jer 17 8 Ps 1 3) — unwillkürliche aber nicht minder deutliche Anspielungen auf Ägypten und den vielarmigen Nil ein; der Nil ist aber nicht unter der תְּהוֹם gemeint (Smend). In הֹלֵךְ hat schon Ewald richtig das Hiph. erkannt (LXX); nur ist, da תְּהוֹם stets fem. ist, הוֹלִיכָה zu schreiben, wie umgekehrt מַטָּעוֹ (= מַטָּעָה). Gegen die folgenden Worte: „sie entsandte ihre Rinnsale zu allen Bäumen des Gefildes“ hat nur Cornill Bedenken erhoben, aber mit Recht. Wo die besondere Pracht unserer Cedertanne geschildert wird, erwartet man wahrlich nicht eine Aussage, dass alle andern Bäume des Feldes auch mit dem Wasser der תְּהוֹם gespiesen worden seien. Die verschiedenen gezwungenen und gewundenen Deutungen dieser Stelle verraten denn auch nur das Unbehagen ihrer Exegeten. Man könnte sich vielleicht durch Pesch. leiten lassen; sie übersetzt: et ramos suos emisit super omnes arbores campi. Es wäre darnach ת in תְּעָלֹתֶיהָ als Dittographie zu streichen und das Übrigbleibende in עֲבֹתָיו (vgl. 19 11) zu verwandeln, weiter שִׁלַּח und עַל zu lesen. Besser dürfte es indessen namentlich wegen v. 5 sein, bei Cornills von Toy adoptiertem Vorschlag zu bleiben; er streicht nämlich einfach עֲצֵי als „geistlos aus v. 5 herübergenommen“ und vergleicht zu הַשָּׂדֶה (doch l. vielleicht שָׂדֵהוּ) 17 8. 5 Aramäisch ist nicht blos die Orthographie in גָּבְהָא (Stade Gr. § 31 Anm. 1), sondern auch סַרְעַפּוֹת für סְעַפּוֹת (vgl. Selle 17). In בְּשַׁלְּחוֹ, womit gegenwärtig nichts anzufangen ist, sehen Hitzig, Cornill, Kautzsch, בִּשְׁלָחָיו punktierend (vgl. Cnt 4 13), ein Synonymum zu בִּסְעַפֹּתָיו *in seinen Zweigen,* 6 so dass das eine Glosse zum andern wäre, und zwar müsste das בִּסְעַפֹּתָיו sein, da es, freilich selbst nur in diesem Cap. vorkommend, doch weniger selten ist als בִּשְׁלָחָיו. Mit dem Schattensuchen und Nisten verhält es sich analog wie 17 23 f. (s. z. St.); die andern Reiche sind im Bilde die Bäume des Feldes; Vögel und Tiere dagegen die Einzelnen, die unter diesen Bäumen wohnen, bei Ägypten freilich auch einzelne Völker und Volksstämme (vgl. 30 5), die seine Bundesgenossen sind oder seine Hilfe nachsuchen. Hes. mag z. B. Jes 30 2 im Sinne gehabt haben. 8 Es ist nicht so, dass unsere Prachtsceder plötzlich als in Eden stehend vorgestellt würde (vgl. v. 4 und zu v. 16); vielmehr besagt unser Vers blos, dass kein Baum, selbst keiner von den Bäumen des Gartens Eden, welche natürlich als die herrlichsten bekannt sind, dieser Prachtsceder gleichkommt (= עֲמָם; s. zu 28 3 u. vgl. לְעֻמַּת in Cap. 1 und 40—48 öfter). Zum Vergleich sind herangezogen die Ceder, welche ihre Höhe, die Cypresse, welche ihr frisches Grün, und die Platane (עַרְמוֹן von עָרַם, abschälen, sc. die Rinde), welche die Fülle ihres Laubes auszeichnet. כְּפֹרֹאתָיו ist simpler Schreibfehler für כְּפֹארֹתָיו. 9 Die beiden ersten in LXX fehlenden Worte sind vielleicht zu streichen (Cornill, Toy). Dass die Paradiesesbäume die Prachtsceder be-

neiden, ist kein Herausfallen aus dem Bilde. Im Gleichnis erscheinen, wie in der Fabel, die Bäume als Wesen, welche denken und fühlen (vgl. Jdc 9 8–15 II Reg 14 9). Das gilt auch für das unmittelbar Folgende (v. 10f.).

β) Der Fall der Prachtsceder v. 10–14. **10** Der einmalige Gebrauch der zweiten Person beruht sicher auf Irrtum; l. גָּבַהּ, ferner עֲבֹות, vgl. zu v. 3. **11** Die Prachtsceder wird in die Hände eines Fürsten (eigentlich: eines Widders) der Völker gegeben, d. h. Nebukadrezars. L. וָאֶתְּנֵהוּ Impf. consec. entsprechend dem Perfectum confidentiae. Aber was thut er mit dem Baume? „Vertreiben“ (גֵּרַשְׁתִּיהוּ) kann man einen Baum nicht; zudem ist der Wechsel von dritter und erster Person sehr störend. Nach v. 12 wird der Baum „gefällt“, v. 11ᵇ muss nach v. 11ᵃ eine Handlung enthalten, welche das Fällen vorbereitet; so bemerkt Cornill mit Recht. Aber seine eigene Konjektur: וַיַּעַל עָלָיו בְּגַרְזֶן, „und er stieg hinauf nach ihr mit einer Axt“ entfernt sich zu weit vom Überlieferten. An den ersten Worten des vorliegenden Textes ist m. E. überhaupt nicht Anstoss zu nehmen: *er ist mit ihr verfahren nach ihrer Bosheit* (l. כְּרִשְׁעוֹ, Bär lib. Ezech.). Dass der Prachtsceder „Bosheit“ zugeschrieben wird, ist keine Unmöglichkeit (s. zu v. 9). Sicher falsch ist also blos גֵּרַשְׁתִּיהוּ, wofür ich nichts mit Bestimmtheit vorzuschlagen weiss (וַיְשָׁרְשׁוּהוּ und sie entwurzelten ihn?). **12** Dazu, dass Hes. die „Fremden“, d. h. die Chaldäer, die grausamsten Völker nennt, vgl. zu 7 21f. Allerdings geht Hes. hier über das Bild hinaus; denn auch die riesigste Libanonceder vermag, wenn sie gefällt ist, mit ihren Zweigen nicht Berge und Thäler zu bedecken. Hes. denkt vielmehr an die Leichen der gefallenen Ägypter, die überall herumliegen (vgl. zu 32 5). Beim Sturz eines solchen Baumes „steigen“ natürlich die Vögel nicht nach ihrem Behagen aus seinen Zweigen herab, sondern werden gewaltsam daraus vertrieben. וַיֵּרְדוּ ist also falsch. Graphisch am Nächsten steht ihm Hitzig’s Konjektur: וַיִּדְּדוּ (vgl. Dan 4 11 Prv 27 8) und es entflohen. Cornill möchte וַיֶּחֶרְדוּ vorziehen: *und es wurden aufgescheucht.* Störend ist das wiederholte וַיִּטְּשֻׁהוּ, welches das zweite Mal in etwas anderer Bedeutung gefasst werden müsste als das erste, „sie liessen sie liegen“ (Kautzsch). LXX hat das zweite Mal auch anders gelesen, nämlich ἠδάφισαν, mit welchem Verbum sie sonst רָטַשׁ, zerschmettern, wiedergiebt. Da indessen ein רָטַשׁ hier auch nicht am Platze wäre, schreibt Cornill וַיִּרְטְטוּ (?) „und erbangten“, vgl. רֶטֶט Jer 49 24. Zu פֹּרֹאתָיו hier und v. 13 vgl. zu v. 8. **13** Hat schon im vorigen Verse der Gedanke an die herumliegenden Leichname mitgespielt, so liegt er jetzt nicht minder deutlich dem Ausdruck zu Grunde. Vögel und Tiere des Feldes sind hier im Gegensatz zu v. 6 nicht bildlich zu verstehen. **14** Zweck der Katastrophe ist zu lehren, dass die Bäume nicht in den Himmel wachsen sollen. עֲצֵי מַיִם = Bäume, die am Wasser stehen resp. reichlich bewässert sind (vgl. zu v. 4). L. עֲבֹות wie v. 3 10. Schwierig ist אֵלֵיהֶם. Offenbar soll es, nach der Punktation, Plural sein von אֵל = אַיִל (v. 11) „ihre Grossen“. Aber auf wen sollte das Suffix gehen? die Beziehung auf die Bäume ist unmöglich, und doch sind (vgl. v. 16) diese mit כָּל־שֹׁתֵי־מָיִם, was epexegetisch als zweites Subjekt zu יַעַמְדוּ gehören soll, unzweifelhaft gemeint. Nicht annehmbarer ist die Fassung: „und nicht auf sich selbst (עֲלֵיהֶם) fussen.“ Cornill streicht das ärgerliche Wort; aber diese Aus-

kunft ist zu bequem. Ich möchte fast vermuten, es stecke darin: אֶל־תְּהוֹם, und dies wäre nach LXX hinter בְּגָבְהָם zu lesen: *und dass nicht dastehen in ihrer Höhe an der Flut alle Wassertrinker;* das sind natürlich die stolzesten Bäume, welche an der Flut selber gepflanzt sind, die Allen ihre Nahrung spendet (s. zu v. 4). Nachdem אֶל־תְּהוֹם einmal in אליהם korrumpiert war, begreift sich die veränderte Wortstellung ohne Schwierigkeit. Deutlich ist am Schlusse des Verses, wo vom Hinabsteigen in die Unterwelt die Rede ist, das Bild des Baumes verlassen.

γ) Die Wirkung des Sturzes der Prachtsceder auf Natur und Menschen v. 15–18. **15** Zum Scheol vgl. zu 32 19–21 und Marti Gesch. d. isr. Rel. § 42 S. 194. Der Sturz der Ceder zieht die ganze Natur in Mitleidenschaft. Die Cedertanne lebte vom Wasser der Tiefe; da sie selbst dahin ist, trauert auch ihr Ernährer. „Gehemmt“ ist das Wasser, wenn es gefriert. Und der Libanon trauert; denn dort war ihr Standort. In der Trauer verhüllt man sich, daher man wohl die enge Verbindung כִּסֵּיתִי mit הֶאֱבַלְתִּי glaubte verteidigen zu können. Aber sie ist doch schwerlich richtig, und so streichen Cornill und Kautzsch vielleicht mit Recht כִּסֵּיתִי als eine aus 26 19 fliessende Glosse. עלפה ist als Perf. Pu. zu punktieren: עֻלְּפָה *es verschmachten* (vgl. Jes 51 20); die Massora hat es fälschlich als Verbaladjektiv aufgefasst. **16** Das Schicksal des stürzenden Wunderbaumes erfüllt die Völker mit Schrecken, die Leidensgefährten mit tröstlicher Genugthuung. Auch in der Unterwelt noch erscheinen die Bäume als Bilder der einzelnen Reiche resp. ihrer Regenten. עֵדֶן ist blosses epitheton ornans; die Paradiesesbäume können, wie die Apposition zeigt, auch auf dem Libanon stehen. L. וְטוֹב. **17** Die grosse Katastrophe ergeht nicht blos über Ägypten; gleichzeitig mit Pharao gehen auch seine Nebenbuhler unter. Punkt. יָרְדוּ. Zu חַלְלֵי חֶרֶב hier und im folgenden Verse s. zu 28 8 32 19–21. Ganz unklar ist die zweite Vershälfte. וּזְרֹעוֹ, „sein Arm“ ist sinnlos. זַרְעוֹ der LXX bliebe wenigstens im Bilde. Aber was soll des Baumes „Same“ sein? „Unterholz“ (Cornill) ist es nicht, und als Bezeichnung des הָמוֹן Pharaos wäre der Ausdruck schlecht genug gewählt, da jener bisher unter dem Bilde des Getieres unter dem Baume erschien. Den Schluss des Verses: „inmitten der Völker“ versteht man wiederum in diesem Zusammenhange nicht. Ich möchte vorschlagen: וְגָוְעוּ יֹשְׁבֵי בְצִלּוֹ בְּתוֹךְ חַיֵּיהֶם *und sterben werden, die in seinem Schatten wohnten, mitten aus ihrem* (besten) *Leben.* Man vergleiche nämlich die Übersetzung von LXX: καὶ τὸ σπέρμα αὐτοῦ οἱ κατοικοῦντες ὑπὸ τὴν σκεπὴν αὐτοῦ ἐν μέσῳ ζωῆς αὐτῶν ἀπώλοντο. Mit letzterm übersetzt LXX (A) Num 20 3 גָּוַע; wenn LXX daneben auch זַרְעוֹ hier ausdrückt, so dürfte dies Korrektur auf Grund des spätern hebr. Textes sein. Zur Konstruktion יֹשְׁבֵי בְצִלּוֹ vgl. 32 15 und Ges.-Kautzsch[26] § 130 a. בְּתוֹךְ חַיֵּיהֶם hat schon Cornill aufgenommen, auf I Reg 3 20 hinweisend. Allerdings läge im obigen Satze ein gewisser Widerspruch zu v. 12; aber ich vermag ihn nicht für Ausschlag gebend zu halten; zudem ist der Text v. 12 selbst unsicher. **18** Nachdem Hes. das Bild so weit ausgeführt hat, kehrt er abschliessend zur Frage des Anfangs (v. 2) zurück. Was ist es jetzt, dem Pharao bei seiner unvergleichlichen Grösse gleich war? Er nimmt ein Ende mit Schrecken und

teilt einfach das allgemeine Loos: er fährt zur Unterwelt (LXX: יָרַדְתָּ וְהוּרַדְתָּ) und liegt unter Unbeschnittenen (s. zu 28 10); was das für ihn zu bedeuten hat, weiss man erst, wenn man sich vergegenwärtigt, was für ein Gewicht in Ägypten auf die Beschneidung gelegt wurde. כָּכָה ist als sinnlos zu streichen.

f) **Das Trauerlied über Pharao 32 1–16.**

Da sich das Folgende als Ḳina giebt, erhebt sich auch hier die Frage, ob sich darin nicht das bekannte Ḳinametrum (s. zu Cap. 19 etc.) nachweisen lasse. Das will (ausser v. 12 13[a], vgl. BUDDE ZATW II 21) nicht gelingen; ich meine aber ähnlich wie CORNILL durch eine Konjektur, die ich aus andern Gründen für notwendig halte, zeigen zu können, dass wenigstens der Anfang v. 2 mit drei Stichen genau in diesem Schema gehalten ist, worauf Hes. mit einem „So spricht Jahwe" einen freiern „gleichschwebenden" Rhythmus anschlägt, in welchem ich keine strenge strophische Gliederung im Einzelnen nachzuweisen vermag.

1 Statt des zwölften Jahres haben Pesch. und LXX A das elfte, und das muss richtig sein; denn so allein bleibt die wohl durchgeführte chronologische Reihenfolge der Orakel gegen Ägypten gewahrt (vgl. 29 1 30 20 31 1 32 17, s. zu d. St.; vgl. 33 21). Die Änderung kommt durch Einschiebung eines Buchstabens zu Stande: בְּעַשְׁתֵּי (so CORNILL gegen HITZIG und SMEND). Versetzt werden wir in den März 586. 2 Nur CORNILL hat hier die ganze Schwierigkeit gefühlt, die darin liegt, dass Pharao als Jungleu angeredet werde, worauf unmittelbar der Vergleich mit dem Krokodil folge; vollends unerträglich hatten den Widerspruch die Exegeten herausgestellt, welche nach dem Vorgang aller Versionen נִדְמֵיתָ statt mit: „du bist vernichtet" mit: „du warst gleich" wiedergaben. Das hat CORNILL dazu veranlasst, hinter גּוֹיִם die beiden Worte עָלֶיךָ אֵיךְ einzuschieben: „ein Völkerleu kommt über dich, wie bist du dahin!" Aus dem Wasser nämlich, wo das Krokodil des Löwen am Strande spotte, werde es herausgeholt und auf das Land geworfen, wo es der Löwe zerreissen werde. Aber die Einsetzung der beiden obigen Worte, die ohne alle äussern Anhaltspunkte geschieht, ist doch sehr willkürlich. Zwei Worte vermisst auch GUNKEL (Schöpfung u. Chaos S. 72 Anm. 2). TOY fügt wenigstens אֶל vor כְּפִיר ein und liest Hithp.: הִדַּמִּיתָ, einem Völkerleu hast du dich gleich gemacht, während du etc. Indessen ist einmal zu versuchen, ob wir nicht mit Benutzung der im Texte gegebenen Elemente zu einem befriedigenden Resultat gelangen können, und da möchte ich vorschlagen statt אֵלָיו כְּפִיר גּוֹיִם zu lesen: אוֹי לְךָ פַּרְעֹה מָה, *wehe dir Pharao, wie.* Die Änderung bezieht sich fast nur auf matres lectionis, und das interjektionale מָה ist in gleicher Weise in der Ḳina 19 2 gebraucht. Den Vergleich mit dem Krokodil beurteilen wir wie in 29 3–6 (gegen GUNKEL l. c.). Dass es das Wasser mit seinen Füssen trübt, ist eine treffliche Charakteristik der blinden Ohnmacht, in der es sich in seinem Reiche ergeht (gegen GUNKEL 74). GUNKEL (74) hätte aus וַתָּגַח בְּנַהֲרוֹתֶיךָ nicht den Schluss ziehen sollen, der Drache sei in gewissem Sinne der Strom selbst, nachdem schon EWALD בְּנַהֲרוֹתֶיךָ treffend in בִּנְחִירוֹתֶיךָ emendiert hat (vgl. Hi 41 12). Wenn das Krokodil aus der Tiefe auftaucht, so spritzt es durch seine Nüstern Wasser aus; Hes. mag mit diesem Zuge eine Andeutung von Pharaos Übermut beabsichtigen. Ob er darob das Krokodil vielleicht mit dem Nilpferde verwechselt (SMEND), thut

nicht viel zur Sache. — Die drei Stichen des Kinametrums würden nach unserer Textverbesserung also lauten:

Wehe dir, Pharao, wie bist du dahin!
Und warst wie ein Krokodil in den Meeren, sprudeltest mit deinen Nüstern,
Trübtest das Wasser mit deinen Füssen, rührtest auf seine Ströme.

3 Man darf nicht fragen, ob Krokodile mit Netzen gefangen wurden. Es müsste ein Riesennetz sein; das deutet Hes. auch an, wenn es zum Fange des Zusammenwirkens vieler Völker bedarf. 4 Man braucht das grosse Krokodil nicht anders zu töten, als indem man es auf's Land wirft. Dem Wasser entnommen, ist es aus seinem Lebenselement entfernt. So dient es Vögeln und wilden Tieren als Aas (vgl. 29 4 31 13). Es ist in der spätern Apokalyptik eine beliebte Vorstellung, dass der Leviathan den Völkern zur Speise gegeben werde (IV Esr 6 49 52). Dass den Ichthyophagen Afrikas grosse ans Land geworfene Seetiere thatsächlich zur Nahrung dienten (vgl. Smend), wusste Hes. wohl kaum. 5 Cornill hält es für verwunderlich, dass noch niemand an diesem übrigens allgemein überlieferten Verse Anstoss genommen habe. Er fragt, wie denn der Kadaver des Krokodiles auf die Berge komme, und dies namentlich, nachdem sein Fleisch schon (v. 4) gefressen sei. An eine Antwort auf eine solche Frage hat Hes. selber schwerlich gedacht. Aber die Vorstellung, die ihn geleitet hat, ist nach dem Folgenden ganz deutlich: Wenn der Nil wächst und das ganze Land überschwemmt, hebt er empor, was er auf dem Lande liegend findet, und trägt es bis zu den Bergen. An der Übertreibung dürfen wir uns nicht stossen; die Beschreibung steigert sich ins Ungeheuerliche. Dass vom Krokodil überhaupt noch etwas übrig ist, nachdem die Tiere schon von seinem Aase verzehrt haben, zeigt blos, wie riesengross man es sich vorzustellen hat. Die Geier werden bei Jesaja (18 6) auch nicht in einem Sommer damit fertig, die Leichen Assurs aufzufressen. Unwillkürlich aber substituiert sich der Vorstellung von dem auf den Bergen umhergestreuten Aas der Gedanke an die gefallenen Krieger, die unbestattet herumliegen, völlig entsprechend 31 12. D. H. Müller (Ez.-Studien 56—58) weist auf bemerkenswerte keilinschriftliche Parallelen hin, beispielsweise aus den Annalen Tiglat-Pilesers I Col. III, 53—56: „Die Leichen ihrer Krieger auf den Höhen der Berge häufte ich zu Haufen, das Blut ihrer Krieger liess ich über Schluchten und Höhen der Berge fliessen“ und ähnliche. Müller meint geradezu, dass die Phrase von den Leichen auf den Bergen und Hügeln und dem Blute in den Schluchten und Thälern unter keilinschriftlichem Einflusse stehe. Nicht mit Sicherheit zu deuten ist רָמוּת, das die Einen von רוּם ableiten möchten = hoher Haufe, Andere (Smend) von רָמָה = werfen (Abraum?) oder רָמַם = faul werden, nach welcher Ableitung Andere endlich רִמָּתְךָ schreiben, dein Gewürm = *dein Aas*. LXX scheint דָּם darin gelesen zu haben. Die Erklärung, wie das Aas auf die Berge kommt, sc. infolge der Nilüberschwemmung, bringt, scheinbar freilich blos zwischen den Zeilen, 6. An sich sind zunächst zwei Übersetzungen möglich, entweder: ich tränke das Land deines Ausflusses, d. h. dein „Marschland“ (Smend) oder: „ich tränke das Land mit deinem Ausfluss“. Die Bezeichnung Ägyptens als אֶרֶץ צָפָתְךָ ist aber so fraglich, dass ich unbedingt der zweiten

Übersetzung den Vorzug geben möchte, umsomehr als sie sich in den Parallelismus besser einzufügen scheint. Aber dann fällt die Artikellosigkeit von אֶרֶץ auf. Statt den Artikel einzusetzen, möchte ich nun aber eher vermuten, dass ein ץ durch Dittographie entstanden sei, so dass wir, die Worte anders teilend, den Text erhielten: וְהִשְׁקֵיתָ יְאֹר, *und tränken wirst du den Nil mit deinem Ausfluss, und dein Blut steigt zu den Bergen, während Rinnsale von dir voll werden.* Dabei habe ich וְדָמְךָ supponiert für das schwierige מִדָּמְךָ, das Cornill und Kautzsch mitsamt אֶל־הֶהָרִים als Glosse zu צָפָתְךָ streichen möchten, während D. H. Müller (Ez.-Studien 58) die Lesung וּמִדְמָכֵי הֶהָרִים „und die Abhänge der Berge“ vorschlägt. Aber מִדְמָךְ in dem von ihm geforderten Sinne ist ganz problematisch. **7** Verhüllt wird der Himmel natürlich, indem Wolken über ihn hin gezogen werden. Die Verdunkelung gehört schon mit zum ständigen Inventar des Gerichtstages (s. zu 30 18); sie wird auch später stets genannt (vgl. z. B. Jes 13 10 Jo 2 10). Dabei ist das plötzliche Verlassen des Bildes vom Krokodil vielleicht blos scheinbar, denn es dürfte (trotz Gunkel 77 Anm. 1) im Anschluss an בְּכַבּוֹתְךָ (oder richtiger nach LXX, Pesch., Vulg.: בִּכְבוֹתְךָ, Cornill) eine richtige Bemerkung Smends sein, Hes. spiele hier auf das Sternbild des Drachen an, der sich zwischen dem grossen und kleinen Bären hindurch fast um den halben Polarkreis winde und nach weit verbreiteter Meinung die Verfinsterungen von Sonne und Mond verursache (s. z. St.). Hier werden freilich durch sein Erlöschen Sonne, Mond und Sterne in Mitleidenschaft gezogen. Der Vergleich eines Königs mit einem Sterne ist auch sonst beliebt (vgl. Jes 14 12 Num 24 17 Apk. Joh 22 16). **8** Die Lesart הָאָרֶץ (LXX B) scheint mir vor אַרְצְךָ nicht den Vorzug zu verdienen; denn obgleich der Himmel verdunkelt wird, fällt im Folgenden der Accent ausschliesslich auf Ägypten, und die Katastrophe ist ein Seitenstück zu Ex 10 21 ff. (vgl. zu 30 18). **9** Man versteht nicht recht, wie Jahwe den Sturz Ägyptens unter fremde Völker bringen kann; es könnte sich höchstens um die Kunde davon handeln; aber das bedeuten die Worte schwerlich, und namentlich kann es Ägypten sehr gleichgültig sein, wenn Länder davon hören, die es nicht kennt. Alle Schwierigkeit hebt sich durch die Lesart der LXX αἰχμαλωσίαν σου = שִׁבְיֵךְ. Eine Exilierung Ägyptens hat Hes. schon 29 12 ausgesprochen, und eine solche ist allerdings härter, wenn die Ägypter unter wildfremde Menschen gebracht werden sollen. Toy belässt dagegen שִׁבְרֵךְ und liest st. בְּהַבִיאִי: בְּהַגִּידִי, wenn ich verkündige. Das scheint mir also nicht empfehlenswert. **10** Je mehr aber die Katastrophe mit hyperphysischen Vorgängen verbunden ist, um so unsicherer fühlen sich die, die davon hören, nicht wissend, ob nicht von einem Augenblick zum andern über sie ein Gleiches ergehe. Zu לִרְגָעִים vgl. zu 26 16. **11** bringt die Lösung der Gleichnisrede. Das Schicksal naht in Gestalt der Person Nebukadrezars, der sein Schwert schwingt. **12** Zur besondern Grimmigkeit der Chaldäer vgl. zu 30 11. **13** Der massor. Text beabsichtigte st. פְּרָסוֹת vermutlich פְּרָסֹת (LXX, Pesch., Vulg.). Da LXX mit dem Ausdruck wechselt, verlangt Cornill wohl mit Recht für das zweite תִּדְלָחֵם: תְּרַפְּשֵׂם. **14** אַשְׁקִיעַ ist nicht nach Am 9 5 zu erklären, sondern nach Hes 34 18, wo מִשְׁקַע das Wasser bezeichnet, das sich gesetzt hat = das klare Wasser. Bisher floss der

Nil trübe und schmutzig — er heisst darum vielleicht „der Schwarze“ שִׁיחוֹר, — und zwar sieht Hes. den Grund darin, dass Menschen und Tiere das Wasser trüben, indem sie es betreten. Dem macht Jahwe für die Zukunft ein Ende: er lässt das Wasser sich klären, dass es glatt wie Öl darin fliesst. Das wird aber völlig missverstanden, wenn man es als Verheissung auf die messianischen Zeiten zu deuten versucht, die auch über Ägypten kommen sollen (Ewald). Es bedeutet vielmehr nach dem Zusammenhang nichts Anderes, als dass über das Land eine schauerliche Totenstille kommt, eine gänzliche Verödung, wie **15** ausdrücklich sagt (l. וְנָשַׁמָּה, LXX u. a.). Darnach ist auch die Jahweerkenntnis keine andere als 12 16. **16** St. וְקוֹנְנוּהָ hat LXX (B) וְקוֹנַנְתָּהּ und gleich darauf ו vor בְּנוֹת gelesen: Beklagen sollen den Pharao sowohl Hes. als die Töchter der Völker d. h. derer, die selber nicht in die Katastrophe mit hineingezogen worden sind. So sollen auch v. 18 Hes. und die Töchter der Völker den Pharao ins Grab senken. Gewöhnlich sind es ja die Frauen, welche die Totenklage halten (vgl. Jer 9 16 f.).

g) Der Grabgesang über Pharao 32 17–32.

Zur Bedeutung dieses Stückes s. die Bemerkung zu v. 19–21. **17** Bei der Datierung ist die Monatsangabe ausgefallen. LXX nennt den ersten (בָּרִאשׁוֹן), und sie wird damit im Rechte sein; denn die Streichung dieser Angabe ist sehr leicht denkbar, wenn es richtig ist, dass 32 1 das elfte Jahr in das zwölfte korrumpiert ist (vgl. Cornill). **18** Es ist allerdings auffällig, dass Pharao in der gegenwärtigen Überschrift nicht genannt ist; doch möchte ich הָמוֹן darum nicht wie Cornill ändern. Zu וְהוֹרִדֵהוּ bemerkt Smend mit Recht, der kühne Ausdruck erkläre sich aus dem realen Zusammenhang, in dem die Weissagung mit ihrer Erfüllung gedacht werde (vgl. z. B. Jer 1 10). Das Grablied stimmen Hes. (l. אַתָּה) und *die Töchter gewaltiger Völker* an (s. zu v. 16).

Die Verse 19–21 bietet LXX (B) z. T. mit verkürztem Text und namentlich in anderer Reihenfolge, nämlich 20 21 19, im Übrigen aber auch nicht ohne Anstösse, so dass diese Verse der Auslegung besondere Schwierigkeiten entgegensetzen. Hitzig und Cornill geben mit Recht der Reihenfolge in LXX den Vorzug. Die Anrede an den הָמוֹן resp. Pharao in zweiter Person (v. 19) eignet dann nicht dem Propheten — er spricht sonst (v. 21 31) in dritter Person von ihm — sondern ist den אֵלֵי גִבּוֹרִים in den Mund gelegt. Wen aber haben wir unter den גִּבּוֹרִים zu verstehen? Hitzig hat gemeint in den beiden in LXX fehlenden Worten מִתּוֹךְ שְׁאוֹל eine falsche Erklärung der גִּבּוֹרִים finden zu sollen, und Cornill ist ihm darin gefolgt. Die Gibborim seien nämlich noch nicht zur Unterwelt hinabgefahren, sondern (vgl. v. 12 31 11) diejenigen, welche den הָמוֹן in die Grube hinabbefördern, welche durch die That das „hinab“ zu ihm sprechen u. s. w. Es will mir nun aber scheinen, als verschliesse man sich bei dieser Auffassung alles Verständnis für unsere Stelle. Ich meine nämlich, die Gibborim seien in der That schon in der Unterwelt zu suchen, sie seien keine andern als die v. 27 genannten, und die Pointe dieses ganzen Grabgesanges liege darin, dass es im Scheol sozusagen zwei Kategorien giebt, die streng von einander gesondert sind: die גִּבּוֹרִים einerseits, welche ein ehrliches und ehrendes Begräbnis gefunden haben (v. 27), und andererseits die עֲרֵלִים, welche mit Schanden (s. zu 28 10) zur Unterwelt hinabgefahren sind, ungepflegt und unbeerdigt wie Schwerterschlagene (vgl. zu 28 8). Zu den Letztern kommt Pharao und sein ganzes Gepränge: aus diesem Grunde gerade verspotten ihn die Gibborim; denn nicht, dass er überhaupt zur Unterwelt fährt, ist das Klägliche. So dunkel das Loos Scheols im Allgemeinen ist, er könnte darin wenigstens in der besten Gesellschaft, mit den glorreichen Recken der Urzeit zusammen,

sein. Aber statt dessen ist er mit den Schlechtern und Schlechtesten zusammen, den „Unbeschnittenen“, und das ist seine Schmach (vgl. die gute Ausführung bei Skinner).

Trotz seiner poetischen Färbung ist dieses Stück für die Geschichte der Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode von grosser Bedeutung. Zunächst verdient Beachtung, dass wie im Leben so im Tode noch jedes einzelne Volk für sich zusammen wohnt, mit vielen Gräbern sich um das Eine Grab seines Königs oder Fürsten schaarend — Scheol ist nichts als der Sammelplatz aller Gräber, eine Art Centralfriedhof —. Hier hat also Hes.'s Individualismus nicht durchzubrechen vermocht: der Einzelne ist unablöslich vom Volke, zu dem er gehört. Das ist ein Nachwirken der alten Vorstellung, dass jeder „zu seinen Vätern versammelt“ werden muss. Sodann ist besonders beachtenswert die Teilung von Scheol nach den obigen beiden Kategorien. Mit Recht bemerkt Smend (257), dass hier die Scheidung von Seligen und Unseligen ihrem Keime nach vorliege. Nur dass man dabei das „selig“ in seinem sehr relativen Sinne nicht missverstehen darf. Von unserer Stelle abhängig scheint Jes 14 9 ff. zu sein.

19 Ein Impera. Hoph. findet sich blos noch Jer 49 8. **20** Der gegenwärtige massor. Text ist voller Anstösse. Was soll der Plural יִפֹּלוּ, was das doppelte חֶרֶב, was das unerwartete מָשְׁכוּ? worauf gehen die weiblichen Suffixe in אוֹתָהּ und הֲמוֹנֶיהָ? Beachten wir, dass LXX in מָשְׁכוּ die Wurzel שָׁכַב vorgefunden hat, so scheint mir augenfällig die Ähnlichkeit unseres Verses mit v. 25ᵃ. Bei der stereotypen Ausdrucksweise in unserm ganzen Stück, ist es vielleicht gestattet, z. T. nach v. 25ᵃ zu ändern, um wenigstens einen vernünftigen Sinn zu erhalten, also etwa: בְּתוֹךְ חַלְלֵי חֶרֶב נָתְנוּ מִשְׁכָּבוֹ אֶת־כָּל־הֲמוֹנוֹ (?). In נֹפְלִים בַּחֶרֶב = חַלְלֵי־חֶרֶב vermute ich eine glossierende Apposion zu יפלו חרב (נֹפְלֵי־חֶרֶב ?). **21** Zu אֵלַי s. zu 31 11. Rein nichts anzufangen ist mit אֶת־עֹזְרָיו, das in LXX fehlt und allenfalls versprengte Glosse zu אֶת־כָּל־הֲמוֹנוֹ ist (vgl. 30 8). LXX las hinter גִּבּוֹרִים: בְּיַרְכְּתֵי־בוֹר הֱיֵה, „in den tiefsten Abgrund mit dir“ (Cornill). v. 21ᵇ macht den Eindruck einer korrumpierten Dublette zu v. 19ᵇ 20ᵃ. Die Verse würden also, indem wir der Reihenfolge der LXX nachgehen, nach unsern Verbesserungen etwa lauten: *Inmitten Schwerterschlagener [Schwertgefallener] hat man ihm samt all seinem Gepränge ein Lager bereitet. Es sprechen zu ihm die starken Helden mitten aus der Unterwelt: Vor wem hast du etwas voraus? Steig herab und lass dir betten bei Unbeschnittenen* (LXX: *inmitten Schwerterschlagener*). Etwas anders, noch näher an LXX sich anschliessend, Cornill, dagegen die Reihenfolge des massor. Textes beibehaltend Toy. Es kann sich hier aber blos um annähernde Versuche der Wiederherstellung des Textes handeln. **22** f. Nun werden verschiedene Völker aufgezählt, welche Pharao in der Unterwelt trifft, zunächst Assur. אַשּׁוּר ist fast soviel als der König von Assur (vgl. in Shakespeare z. B. Norway = König von Norwegen [Hamlet I 2]). Schon ein äusserer Blick auf beide Verse legt uns die Vermutung nahe, es sei hier einem Abschreiber etwas Menschliches begegnet, er sei nämlich bei קְהָלָהּ in v. 22 auf das nämliche Wort in v. 23 übergesprungen, habe hier weiter geschrieben, bis er bei אשר נתנו seines Fehlers gewahr wurde und auf das erste אשר נתנו zurücklenkte, ohne das Falsche zu streichen. Diese Vermutung wird teils durch die kürzere Textgestalt in LXX, teils durch innere Gründe bestätigt (vgl. schon Hitzig). Es wäre beispielsweise sehr ungeschickt, dass v. 22 von der Lage des Königsgrabes und der Heergräber zu einander schon die Rede wäre, ehe ihr gemein-

schaftlicher Ort angegeben wäre (v. 23). Wir behalten demnach blos die ersten vier Worte von v. 22 bei. Bei einem Grabe denken wir an einen Ort auf der Oberwelt; dem Hebräer gehen die Vorstellungen von Grab und von Scheol häufig in einander über (vgl. z. B. Jes 14 11). Grab ist hier nur so viel als „Platz in der Unterwelt“ (Hitzig). Der letzte Zusatz: sie hätten Schrecken auf Erden angerichtet, ist nicht müssig. Weniger dass dieses Schrecken verbreiten hier die Schuld Assurs begründete, als dass es, zu seiner gegenwärtigen Lage kontrastierend, die ganze Kläglichkeit dieser Lage in ein um so grelleres Licht rücken soll. **24** Elam = Elymais, einst Assur unterworfen, ist wahrscheinlich zu dieser Zeit unabhängig und scheint seine Selbständigkeit mit den Waffen gegen Babylonien verfochten zu haben. Dass sie ihre Schmach tragen müssen, besteht gerade darin, dass sie als עֲרֵלִים in die Unterwelt sinken (und nicht als גִּבּוֹרִים). Neben v. 24 bildet **25** einen unerträglichen Pleonasmus. Der ganze Vers fehlt in LXX mit Ausnahme der drei ersten (oder letzten) Worte, welche sie z. T. mit v. 24, z. T. mit v. 26 verbindet. Es könnte freilich der Übersetzer vom ersten בְּתוֹךְ חֲלָלִים נָתְנוּ auf das zweite (l. נִתְּנוּ) übergelesen haben. **26** Zu Mesech und Thubal s. zu 27 13. St. סְבִיבוֹתָיו קִבְרוֹתֶיהָ l. wie v. 24: סְבִיבוֹת קְבֻרָתָהּ (LXX, Pesch.). St. מְחֻלָּלֵי wäre מְחֹלְלֵי (vgl. zu 28 9) zu erwarten, wenn מ nicht überhaupt fälschlich aus Dittographie entstanden ist (= חַלְלֵי). **27** Über die Auffassung dieses Verses s. die allg. Bemerkung zu v. 19–21. Wir haben damit schon ausgesprochen, dass wir die Auslassung der Negation in LXX und Pesch. für unrichtig halten. Pharao und die Seinen werden nicht mit den Helden der Vorzeit (l. mit LXX: מֵעוֹלָם st. מֵעֲרֵלִים) begraben; das wäre ruhmvoll; denn sie sind mit allen Ehren in die Grube gefahren. Ob es blos Zufall ist, dass nur hier שְׁאוֹל gebraucht ist, während bei den Andern בּוֹר steht? Wohl schwerlich. Es ist eine feine Vermutung Cornill’s, dass mit נפלים die Punktation נְפִלִים (vgl. Gen 6 4) beabsichtigt sei. Jene Helden sind mit der üblichen kriegerischen Ausrüstung bestattet: das Schwert unter dem Haupte, auf den Gebeinen der Schild: צִנָּתָם ist eine ebenso einfache als einleuchtende Emendation Cornill’s. Die Textverderbnis, wonach auf den Gebeinen der alten Recken die Sünden liegen sollen, ist charakteristisch für die Auffassung der spätern Juden! Die Begründung: *denn ein Schrecken vor den Helden* (l. vielleicht nach Pesch. mit Hitzig, Cornill: גְּבוּרָתָם, *vor ihrer Heldenkraft) herrschte im Lande der Lebendigen* (LXX: in ihrem Leben) ist hier etwas anders zu fassen als v. 23 26; sie erklärt lediglich die kriegerische Art ihrer Bestattung. **28** Merkwürdiger Weise hat noch niemand an der Anrede an Pharao, der doch wohl mit וְאַתָּה gemeint sein muss, Anstoss genommen, während schon v. 31 wieder Hes. in dritter Person (wie schon v. 21) von ihm spricht. Und zudem durchbricht der Vers den Zusammenhang, nach welchem blos von den Völkern in der Unterwelt die Rede ist, die Pharao zu seinem Troste v. 31 antreffen wird. Ich stehe nicht an, den Vers als eine Glosse zu betrachten, umso mehr als sich seine Ausdrücke wörtlich aus v. 32 ergeben; denn תִּשָּׁבֵר, das in LXX fehlt und hier unpassend ist, „scheint durch Dittographie entstanden aus תשכב, das übrigens als Hoph. zu punktieren ist“ (Cornill). Ist v. 28 Glosse, so braucht es über die Hinzufügung von Edom,

den Herrschern des Nordens und den Sidoniern keine lange Reflexion. Hes. gewinnt auf diese Weise einfach die beliebte Siebenzahl der Völker; vgl. die allg. Bem. zu Cap. 25—32. Den vier mächtigern werden drei kleinere gegenübergestellt, die für einen Israeliten die nächstliegenden waren. **29** Edoms Fall hat Hes. schon 25 12–14 verkündigt, vgl. noch Cap. 35; wie es scheint, erwartet er ihn hier noch vor Ägyptens Sturz, wenn doch Pharao Edom schon in der Unterwelt findet. בְּ in בִּגְבוּרָתָם geht hier in die Bedeutung „trotz“ über, vgl. בְּכָל־זֹאת Jes 9 11 u. oft. Zur Heldenkraft Edoms vgl. Gen 27 40. מְלָכֶיהָ fehlt LXX; edomitische Könige nennt Gen 36 31 ff. **30** Bei den Fürsten des Nordens dürfen wir nicht zu weit gehen. Da sie zwischen Edomitern und Sidoniern genannt werden, denken wir am Besten an Aramäer. *Sīdonier* braucht hier und in ältern Stellen (Jdc 3 3 18 7) so wenig wie bei griechischen und römischen Schriftstellern auf die Bewohner der Stadt Sidon eingeschränkt zu werden; diese heissen יֹשְׁבֵי צִידֹן (27 8); (vgl. Movers die Phönicier II 1 92 f.). Dass Pharao sie in der Unterwelt finden soll, enthält noch eine feine Pointe: er hat schon ganz genaue Bekanntschaft mit ihnen gemacht, sind sie ja doch einst seine tapfern Kriegsfeinde gewesen (Herodot II 164; Diodor I 68)! בּוֹשִׁים, das in LXX und andern Versionen fehlt, ist möglicher Weise blos Glosse zu einem ursprünglichen חִתִּים, das in unserm Texte unter dem Einfluss der vorangegangenen Verse zu חִתִּיתָם verdarb: *gebrochen an Heldenkraft;* so Cornill (s. z. St.). **31** Pharao soll sich beim Anblick all dieser Leidensgefährten getrösten. Ein schöner Trost! sehen müssen, dass es einem um nichts besser geht als dem Kriegsfeinde (s. zu v. 30)! Man wird an 14 22 erinnert. Aber Pharao hat auch nichts Besseres verdient als jene Leidensgefährten. Er hat wie sie **32**, resp. Jahwe hat durch ihn Schrecken auf Erden verbreitet. Dies Letztere ist wenigstens der Sinn des massor. Textes; denn das Kĕtīb חתיתו verdient unbedingt den Vorzug vor dem Ḳĕrē: חִתִּיתִי. Die Änderung von נָתַתִּי in נָתַן (Cornill, Kautzsch) ist nach Analogie von v. 23 ff. sehr wahrscheinlich, aber nicht unumgänglich notwendig.

II. Zweiter Abschnitt.

Die Einführung der Heilszeit
(Cap. 33—39).

Nachdem durch die Drohweissagung gegen die fremden Völker (Cap. 25—32) Hes. die Garantie geschaffen hat für ein sicheres Wohnen des Volkes der Zukunft, geht er dazu über, die Herstellung dieser Zukunft selbst ins Auge zu fassen. In gewisser Beziehung waren die acht letzten Capitel dem ersten Hauptteil verwandt. Sie hatten von lauter Vernichtung gehandelt. Mit dem Eintreffen der Kunde vom Untergange Jerusalems ist der Wendepunkt gegeben. Hes. war gerechtfertigt mit seiner Untergangsweissagung. Jetzt darf er darüber hinaus ein Neues verkünden: das Anbrechen einer glücklichen künftigen Zeit auf den Trümmern der alten. Dass mit dem Folgenden etwas wesentlich Neues beginnt, giebt sich denn auch schon darin kund, dass der Prophet auf's Neue über die Aufgabe seines seelsorgerlich-prophetischen Berufes wie über die Verantwortlichkeit seiner Hörer durch Jahwe aufgeklärt wird. Cap. 33 stellt sich damit als ein Seitenstück

zu 3 16–21 heraus. Cap. 34 beginnt dann die Reformation am Haupte: An die Stelle der falschen Hirten, der frühern Könige, wird der rechte Hirte, Jahwe, treten. Die darauf folgende Wiederherstellung des Landes (Cap. 36) fusst auf der Voraussetzung der Vernichtung der Edomiter, die sich unerlaubter Weise in seinen Besitz zu setzen suchten (Cap. 35). Cap. 35 ist also der Gruppe Cap. 25—32 verwandt. Nach dem Lande (Cap. 36) wird das Volk wiederhergestellt (Cap. 37) und seine Zukunft ihm auf immer garantiert dadurch, dass der letzte äussere Feind, der es anzutasten wagt, elend zu Schanden werden muss (Cap. 38 f.).

I. Erneute Instruktion über des Propheten und seiner Hörer Verantwortlichkeit (Cap. 33).

Ein Datum bringt erst v. 21 (s. z. St.), den 5/X des elften Jahres. Nach v. 22 ist über den Propheten schon Tags zuvor die Ekstase gekommen. Offenbar will Hes. damit besagen, dass er in eben jenem Augenblick das Orakel empfangen habe, das er v. 1–20 mitteilt. Zur Exegese dieses Stückes muss durchaus auf unsere Erklärung von 3 16–21 und Cap. 18, speciell auf die allgemeinen Bemerkungen zu 3 16–21 zurückverwiesen werden.

a) **Hes.'s Prophetenberuf der Beruf eines Wächters** (1–9). **2** Es fällt gleich בְּנֵי־עַמְּךָ auf; bisher nannte Hes. Israel „Haus Widerspenstigkeit“, von dem er sich selber ausnahm (doch vgl. 3 11 13 17); der in diesem Capitel noch wiederholt vorkommende Ausdruck zeigt den Übergang zu einer mildern Stimmung. Wenn Kriegsnot vor der Thür ist, wird aus der Gesamtheit (zu מִקְצֵיהֶם [Singularform] vgl. Stade Gr. § 136 6 351 c α und Gen 47 2) ein Wächter bestellt, der **3** nach der drohenden Gefahr ausschaut und im Notfalle in die Trompete stösst (vgl. Am 3 6). **4** Wenn einer sich nicht warnen lässt und umkommt, *so sei sein Blut auf seinem Haupte*, d. h. er stirbt schuldig; es giebt nämlich Niemanden, von dessen Hand man (nach dem alten Recht der Blutrache) das Blut zu fordern hätte. Dass gerade das Haupt genannt wird, dürfte seinen Grund darin haben, dass das Haupt die Schuld zu büssen hat (vgl. I Chr 12 19 Dan 1 10). 5[b] wird zur Not übersetzt: er aber sich warnen lassend, rettet sein Leben. Das giebt aber keinen rechten Parallelismus zum Folgenden (vgl. namentlich auch Cap. 3). Offenbar ist der Gegensatz: Entweder der Wächter thut seine Pflicht; dann sind die Gewarnten verantwortlich, wenn sie von seiner Warnung keinen Gebrauch machen wollen, während den Wächter keine Schuld trifft, oder aber **6** der Wächter versäumt seine Pflicht, dann sind die, welche gewarnt werden sollen, auch wenn sie durch des Wächters Nachlässigkeit zu Grunde gehen, selber für ihren Tod nicht verantwortlich; der untreue Wächter muss dafür büssen. Demnach liest Wellhausen (bei Smend) v. 5 st. des zweiten נִזְהָר: הִזְהִיר, wobei וְהוּא auf den Wächter geht. **7—9** s. 3 17–19. Der Vokativ רָשָׁע (v. 8) fehlt in fast sämtlichen alten Versionen und ist vielleicht blos aus Dittographie entstanden.

b) **Aufforderung zur Busse an Hes.'s Hörer** 10–20. **10** gewährt uns einen interessanten Einblick in die Stimmung der Exulanten. So trotzig vorher ihr Herz gewesen war, so verzagt ist es jetzt, nachdem das Schicksal sich über Jerusalem erfüllt hat. Unter dem überwältigenden Eindruck des Unglückes — das ist freilich in diesem Zusammenhang eine Antecipation (vgl. v. 21 f.) — empfinden sie das ganze Gewicht ihrer Sündenlast und fühlen sich in dieser Verfassung wie vermodernde Leichname; *und wie sollten wir wieder aufleben?* Man muss dieses Wort im Auge behalten, um zu erkennen, von was für einem

dunkeln Hintergrunde Hes.'s Grösse sich abhebt. Übrigens zeigt der Ausdruck deutlich, wie für diese Leute tot tot ist und es nach dem Tode kein Leben mehr giebt. Über Priorität oder Posteriorität der parallelen Stelle Lev 26 39 lässt sich rein nichts sagen; ein jeder deutet sie mit gleichem Rechte pro domo. **11** Diese furchtbare Depression ist aber nicht der Zweck der von Gott verhängten Katastrophe, wie denn auch nicht der Untergang, sondern die Herstellung des Volkes das Ziel ist, auf das Gott hinaus will. Im Gegenteil, gerade das furchtbare Unglück ist nur eine potenzierte Warnung, dass man vom bösen Wandel ablasse, um zu „leben", d. h. um an dem Volke der Zukunft, das Hes. sammeln möchte, Teil zu haben. Vgl. 18 23 32. Zu **12**—20 s. zu Cap. 18. Auf die Vergangenheit kommt es überhaupt nicht an: „Wenn das Gericht eintritt, so nimmt es einen Jeden so, wie es ihn eben dann findet" (Smend). Das ist ein weiteres Motiv zur Bussaufforderung: noch ist es nicht zu spät! Hes. führt aber seine These sorgfältig nach beiden Seiten hin aus. In v. 12 lässt der Parallelismus viel zu wünschen übrig. Es sieht so aus, als wäre v. 12^{c} Variante zu v. $12^{a\beta}$. Setzen wir sie an ihrer Stelle ein, so erhielten wir einen ganz straffen Parallelismus: *die Gerechtigkeit des Gerechten, nicht vermag er durch sie zu leben am Tage, da er sündigt, und die Gottlosigkeit des Gottlosen, nicht* etc. **13** bringt in der Ausführung gleichzeitig eine Steigerung: Selbst wenn Jahwe dem einen oder andern diesen oder jenen Ausgang vorausgesagt hat, selbst dann noch soll die Abwendung vom bisherigen Wege das Gegenteil zur Folge haben (vgl. das Buch Jona). Das ist zur Beurteilung der Frage, wie die Propheten z. T. über die Wirkung ihrer eigenen Prophezeiungen gedacht haben, ein wichtiger Gedanke; doch s. zu 32 18. St. יִהְיֶה l. nach einigen alten Zeugen תִּהְיֶה, was der Parallelismus (v. 14) unbedingt fordert. Im Übrigen s. zu 18 24. Zu **14** ff. s. zu 18 21 ff. Zu **15** s. zu 18 7. Das in LXX, Pesch. fehlende רֶשַׁע ist mindestens an seiner gegenwärtigen Stelle unpassend. Zu **17** s. zu 18 25 29. **18** f. vgl. 18 26 f. **20** beginnt LXX: καὶ τοῦτό ἐστιν ὃ εἴπατε = וְזֶה אֲשֶׁר א'. *Einen Jeden nach seinen Wegen richte ich euch* — hinzuzufügen wäre eigentlich: nach der Endrichtung seiner Wege.

c) **Das Eintreffen der Kunde von der Eroberung Jerusalems 21 f.**

21 Diese Kunde hätte Hes. nach dem gegenwärtigen massor. Texte erst 1 1/2 Jahre nach dem Ereignis erhalten; denn das zwölfte Jahr der Deportation wäre das zwölfte Zedekias; Jerusalem ist aber am 9/IV seines elften Jahres eingenommen worden (II Reg 25 2 f. Jer 39 2 52 5 f.). Unser Datum verteidigen wollen durch einen Hinweis auf Hes.'s entlegenen Aufenthaltsort oder auf die furchtbare Verwirrung, welche jene Katastrophe im Gefolge hatte (Hävernick, Keil), ist nur möglich bei einer gänzlichen Verkennung der internationalen Verkehrsmittel damaliger Zeit. Thatsächlich bestanden zwischen Exulanten und Zurückgebliebenen rege Beziehungen hin und her (vgl. Jer 29). Ausdrücklich beweisend aber ist 26 1 vgl. mit v. 2, wo Hes. noch im elften Jahre schon davon weiss, dass Jerusalem eingenommen ist. Es ist also hier einfach der Pesch. zu folgen und בְּעַשְׁתֵּי zu lesen. „Aller Wahrscheinlichkeit nach ist der Fehler dadurch entstanden, dass ein Abschreiber nach 32 1 kein früheres Jahr

annehmen mochte“ (Smend). Zu הַפָּלִיט vgl. zu 24 26. **22** Schon am Abend zuvor war die Ekstase über ihn geraten (zum Ausdruck s. zu 1 3) und damit der Bann seines Stummseins (s. zu 24 27) gebrochen. Vermutlich sind die Frucht dieser Ekstase die Gedanken v. 1–20 unseres Kapitels; ihre Fixierung muss aber später fallen (vgl. zu v. 10).

d) **Die Strafdrohung an die unbussfertigen Zurückgebliebenen** 23–29.

Es ist nicht gerade wahrscheinlich, dass Hes. schon durch den Boten, der ihm den Untergang Jerusalems verkündet, über die Gesinnung der Zurückgebliebenen, gegen die er sich hier auslässt, unterrichtet worden sei. Er scheint vielmehr spätere Verhältnisse im Auge zu haben. Die Zurückgebliebenen sind in den Besitz der Deportierten eingetreten (v. 24), und v. 25 dürfte eine Anspielung auf Gedaljas Ermordung (Jer. 41) enthalten. Es könnte überhaupt leicht sein, dass wir es in v. 23–29 und v. 30–33 mit zwei spätern Stücken zu thun hätten, die Hes. hier einschaltete, weil ihm dafür hier der beste Platz schien.

24 Die Stimmung der Zurückgebliebenen ist das Widerspiel zur Niedergeschlagenheit der Exulanten (v. 10). Es ist ihnen der Kamm geschwollen, weil sie sich plötzlich fühlen als Herren des Landes — es sind freilich nur Trümmer: sie brauchen aber nur zuzugreifen, um Grundbesitzer zu werden. Und ihrem Übermut hängen sie ein frommes Mäntelchen um: Abraham war nur ein Einziger und erhielt doch die Verheissung. Da sind sie ja noch besser dran, sie sind viele. Ihnen kann es Gott nicht fehlen lassen. Jawohl, aber einstweilen **25** f. sind sie dem frommen Erzvater, dessen Namen sie im Munde führen, sehr unähnlich. Sie üben die alten Sünden wie ehedem (s. zu 18 6). Es ist wieder recht charakteristisch, wie die aufgezählten Sünden sämtlich religiöser Natur sind. עַל־הַדָּם möchten Cornill und Kautzsch nach 18 6 11 15 22 9 in עַל־הֶהָרִים corrigieren, während wir umgekehrt jene Stellen nach dieser glaubten emendieren zu sollen. Zu עָמַד עַל חֶרֶב vgl. Gen 27 40. Das feminine ן in עֲשִׂיתֶן ist blos Schreibfehler für ם. v. 25 f. sind in LXX (B) durch Überlesen ausgefallen. **27** Beachte das Wortspiel חֳרָבוֹת — חֶרֶב; l. לְאָכְלָה. Das fromme Reden thut’s nicht. Jahwe spricht eine andere Sprache, um diese aufgeblasenen Herren schliesslich zur Erkenntnis zu bringen, mit wem sie es eigentlich zu thun haben.

e) **Gegen eine falsche Aufnahme von Hes.’s Predigt** 30–33. **30** Nachdem der Erfolg Hes. Recht gegeben hat, suchen ihn die Leute eifrig auf und unterhalten sich gelegentlich auch in seiner Abwesenheit über ihn. Es ist ein anschauliches Bild orientalischen Lebens, das sich vor uns entrollt: Neben den Mauern, die man gerne aufsucht, um im Schatten zu stehen, und unter den Hauseingängen plaudert man zusammen, einer mit dem andern. חַד = אֶחָד ist aramäisch; zu אַחַד st. אֶחָד wie z. B. auch Gen 48 22 vgl. Ewald Gr. § 267 b.; übrigens fehlt חַד אֶת־אַחַד in LXX. **31** Sogar in Scharen laufen diese Leute zu Hes. *wie zu einem Volksauflauf* (wörtlich: wie Volk zusammenzukommen pflegt) und setzen sich vor ihn, wie man sich vor den Sänger setzt, von dem man ein Lied erwartet. Mit dem in LXX (B) fehlenden עַמִּי „als mein Volk“ ist kaum etwas anzufangen. Sie sind aber — und das ist die Hauptsache — blos Hörer, nicht Thäter des Wortes. Der Satz, der dies Letztere ausführen soll, ist nicht sicher. Die Übersetzungen: „denn zärtlich thun sie mit ihrem Munde“ (Hengstenberg, Smend) oder: „zu süssen Weisen in ihrem Munde

machen sie es“ (v. ORELLI) oder „denn das Liebliche in ihrem Munde thun sie“ (KEIL) geben alle zu grossen Bedenken Anlass. Es kommt dazu, dass LXX, Pesch.: כְּזָבִים gelesen haben, welcher bei Hes. sonst nicht vorkommende Plural unter dem Einfluss von v. 32 leicht zu עֲגָבִים verderben konnte (CORNILL). Die in LXX, Pesch. fehlenden Worte הֵמָּה עֹשִׂים wären dann nachträglich beigefügt, um einen Sinn hineinzubringen (KAUTZSCH). בֶּצַע bezeichnet hier ganz allgemein das eigene Interesse, das einem jeden zunächst liegt. **32** Die Vergleichung ist etwas nachlässig: Hes. ist den Hörern wie ein Liebeslied und dann wie der Sänger, der ein solches vorträgt. Flüssiger als der hebr. Ausdruck ist CORNILLS Übersetzung: *du bist für sie wie ein Liebeslied, schön gesungen und gut begleitet.* Übrigens deuten die Worte leise an, dass Hes. nicht das Bewusstsein hatte, ein schlechter Redner zu sein. **33** Mögen aber auch Hes.'s Hörer an des Propheten Worten nicht mehr als einen angenehmen Kitzel der Ohren haben, einst macht Gott damit furchtbaren Ernst. S. zu 2 5.

2. Jahwe, der rechte Hirte an der Spitze seines Volkes Cap. 34.

Schon in diesem Kapitel und in allen folgenden dieses Abschnittes finden wir mit grossem Nachdruck den Gedanken ausgesprochen, dass es ausschliesslich Jahwe ist, der die Zukunft heraufführt. Es zeigt sich dies auch in besonders lehrreicher Weise, wenn wir dieses Capitel vergleichen mit Jer 23 1–8, das in unserm Capitel nur nachgebildet zu werden scheint (vgl. SMEND). Während dort der צֶמַח, der messianische König, (v. 5–7) eine massgebende Stelle einnimmt, ist er hier gänzlich in den Hintergrund gedrängt durch Jahwe, der sich selbst an die Spitze seiner Herde stellt. Diese Betonung der Alleinwirksamkeit Gottes steht in einem seltsamen Widerspruch zu Cap. 33, wo den Einzelnen energisch ans Herz gelegt worden ist, ihr Heil zu schaffen. Wie wir diesen Widerspruch beurteilen, s. unsere fünfte Bemerkung zu 3 16–21. Das Bild von Hirt und Herde lässt sich vor Jeremia in der atl. Litteratur nicht nachweisen.

a) **Die falschen Hirten über das Volk 1–10.** **2** לָרֹעִים, in LXX A fehlend, scheint Füllwort zu sein; jedenfalls ist es neben עֲלֵיהֶם, das dagegen in LXX B fehlt, zu viel. **3** wird missverstanden, wenn man meint, es werde den Hirten als etwas unerlaubtes vorgeworfen, dass sie die Milch (punkt.: הֶחָלָב st. הַחֵלֶב, das Fett) genossen hätten (zu אָכַל vgl. Jes 7 22) etc. Das war vielmehr wohl ein Recht, das ihnen zustand. Aber nun besagt der Vers: von den Rechten habt ihr wohl Gebrauch gemacht, aber die Pflichten, die damit verbunden sind, habt ihr vernachlässigt. Ihr habt euch genährt und gekleidet von euren Herden — aber, geweidet habt ihr sie nicht. Und was ein rechtes Weiden heisst, lehrt **4**. Schwierig ist es, einen Unterschied zwischen הַנַּחְלוֹת und הַחוֹלָה anzugeben; dass er sich aus den zugehörigen Verben ergebe, ist eine unbefriedigende Auskunft. LXX giebt הַנַּחְלוֹת mit τὸ ἠσθενηκός wieder; entsprechend Vulg., Pesch. Ob sie הַנִּלְאָה (vgl. Ps. 68 10) lasen? CORNILL möchte durch Streichen helfen. Im Rechte ist LXX jedenfalls, wenn sie am Schlusse gelesen hat: וּבַחֲזָקָה רְדִיתֶם בְּפָרֶךְ *und das Kräftige tratet ihr nieder mit Gewaltsamkeit.* Abgesehen davon, dass sich so ein besserer Parallelismus ergiebt, ist für diese Lesart v. 16 beweisend. **5** Das zweite וַתְּפוּצֶינָה, das in LXX, Pesch. fehlt, wird zu streichen sein. פוץ Hiph. ist der übliche terminus für das Zerstreuen unter die Völker. **6** Beachte צֹאנִי „meine Schafe.“ Der Grundton, der diese Capitel durchklingt, ist nicht die Drohung, sondern die Verheissung.

Andrerseits kann die Schuld der falschen Hirten nur wachsen, wenn die Schafe, die sie vernachlässigt haben, Jahwes Schafe waren. 8 Von den Schafen nur Nutzen ziehen wollen und ihnen selber nichts nützen, heisst sich selbst und nicht die Schafe weiden. **10** Es ist sehr wirksam, dass nachdem eben die Raubtiere genannt waren, von denen die Schafe gefressen worden seien (v. 8), gesagt wird, sie müssten aus dem Rachen ihrer Hirten gerettet werden; also sind diese Hirten nicht besser als Raubtiere. Die Hirten sind natürlich Israels Führer.

b) **Jahwe, der rechte Hirte** 11–16. **11** Nun aber legt sich Jahwe für seine Schafe selbst ins Mittel, die Rolle des umsichtigen Hirten übernehmend. **12** ist verderbt. St. נִפְרָשׁוֹת verlangt man neuerdings fast allgemein und mit Recht נִפְרָשׂוֹת „zerstreut." Aber der Hirt ist gerade nicht inmitten seiner Schafe, wenn diese zerstreut sind. נִפְרָשׂוֹת fügt sich zudem schlecht als Apposition zu צֹאנוֹ. Es ist darum weiter zu ändern. Cornill setzt nach Pesch. בְּיוֹם סוּפָה „am Gewittersturmestage" in den Text, weiss dann aber mit den drei folgenden Worten nichts anzufangen, als sie zu streichen. Ich möchte vorschlagen: בְּיוֹם הַוּוֹת בִּהְיוֹת צֹאנוֹ נ׳ *am Tage des Verderbens, wenn seine Schafe zerstreut sind.* Es wäre ausserordentlich leicht zu verstehen, dass die unbedeutende Corruption von הַוּוֹת in הֱיוֹתוֹ die schwerere von בִּהְיוֹת in בְּתוֹךְ nach sich zog. In **16** kann sich nur der bare Unverstand gegen die Lesart der LXX: אֶשְׁמֹר *ich will behüten* (so schon Luther) st. אַשְׁמִיד verschliessen. Es wäre eine sonderbare Art die Schafe zu weiden, die auszurotten, die man glücklich so weit gebracht hat, dass sie fett und stark geworden sind.

c) **Die Scheidung zwischen den einzelnen Schafen** 17–22. Der Gegensatz war bisher der zwischen den schlechten Hirten und dem einen guten. Nun der Hirte gut ist, tritt der Gegensatz unter den Schafen zu Tage. Dieser kam bisher noch gar nicht in Betracht; denn die bösen Hirten nahmen sich nicht einmal die Mühe zwischen geduldigen und gewaltthätigen Tieren zu unterscheiden. Zwischen ihnen will nun aber Jahwe richten. Die gewaltthätigen erscheinen unter dem Bilde von Widdern und Böcken. Der Vergleich mit Mt 25 32 liegt auf der Hand. **18** Damit nicht zufrieden (הַמְעַט מִכֶּם wie Jes 7 13), dass sie als die Stärkern von selbst zuerst zum Futter und zur Tränke kommen (מִשְׁקַע, das klare Wasser, in welchem sich alle Unreinheit gesetzt hat, vgl. zu 32 14) und somit den Vorzug haben, das Beste für sich wegnehmen zu können, stampfen sie, selber wohl gesättigt, in dem, was sie übrig gelassen, herum und trüben das Wasser. „Stomaco pieno non sente digiuno." Und die armen Schafe — **19** beachte die Stellung des Athnach — ihnen bleibt nichts übrig, als dass sie, wohl oder übel vorlieb nehmen müssen mit diesen traurigen Überresten. **20** St. בִּרְיָה l. בְּרִיָּה oder noch besser בְּרִיאָה. **21** Die Anklage wird sehr anschaulich. Wir denken an eine Scene beim Tränken der Herde. Es machen's übrigens die Hirten dabei gelegentlich nicht besser als diese ausgelassenen Tiere (vgl. Ex 2 16 ff.).

Es spricht sich vielleicht kaum an einer andern Stelle stärker als hier jenes Charakteristikum aus, das einer modernen Auffassung Judentum wie Christentum verächtlich gemacht hat: „Die Elenden sind allein die Guten, die Armen, Ohnmächtigen,

Niedrigen sind allein die Guten, die Leidenden, Entbehrenden, Kranken, Hässlichen sind auch die einzig Frommen, die einzig Gottseligen, für sie allein giebt es Seligkeit — dagegen ihr, ihr Vornehmen und Gewaltigen, ihr seid in alle Ewigkeit die Bösen, die Grausamen, die Lüsternen, die Unersättlichen, die Gottlosen, ihr werdet auch ewig die Unseligen, Verfluchten und Verdammten sein" (NIETZSCHE Zur Genealogie der Moral[2] S. 13).

d) **Ein Hirt und Eine Herde 23–31.** **23**f. ist die Rede vom Messias. Er ist es aber nicht, der das Volk rettet, der die Wendung der Dinge heraufführt; das thut vielmehr Gott selbst (v. 22). Erst nachdem die Errettung des Volkes vollzogen ist, wird ihm seine Leitung übertragen. Und charakteristischer Weise heisst er auch nicht מֶלֶךְ wie 37 22, sondern nur נָשִׂיא wie meist bei Hes. (vgl. zu 7 27). Er nimmt überhaupt blos eine abhängige Stellung ein: er hat in Jahwes Dienst (עַבְדִּי, in den meisten Versionen freilich fehlend) die Schafe zu weiden, damit sie nicht verloren gehen. In der ausgebildeten Theokratie (vgl. Cap. 40—48) ist nun einmal für einen selbständigen menschlichen König kein Raum. Überhaupt kommt bei Hes. die menschliche Persönlichkeit nicht zu ihrem vollen Rechte (vgl. zu 2 1). David nennt Hes. den Messias in Anlehnung an Jer 23. Natürlich ist dabei nicht an den historischen David zu denken, der wieder auferweckt würde; הֵקִים heisst bloss erheben. Ja, es ist sogar fraglich, ob Hes. nur mit einiger Bestimmtheit an einen direkten Nachkommen Davids gedacht habe; doch vgl. 17 22–24. Wer nur in Sinn und Geist Davids, des Königs κατ' ἐξοχήν das Regiment übernimmt, der heisst ein „David". אֶחָד bezieht sich wohl darauf, dass der künftige נָשִׂיא über das vereinigte Reich herrschen soll im Gegensatz zur Doppelherrschaft der israelitischen und der jüdischen Könige (vgl. 37 15ff.). Wie andere Stellen lehren (z. B. 43 9 45 8 46 16), meint Hes. dagegen nicht, dass der eine ewig herrschen solle; er erwartet vielmehr eine Succession von Herrschern. **25** Das fernere Glück Israels ausmalend, bleibt Hes. zunächst im Bilde. In Wüste und Wald (ו in יעורים ist Schreibfehler) droht den Schafen wegen der Raubtiere die Hauptgefahr; doch vgl. auch Hos 2 20. **26** Die Übersetzung: „ich werde sie und was rings um meinen Hügel ist, zu Segensträgern machen" (KAUTZSCH) erregt wie jede andere Übersetzung des gegenwärtigen massor. Textes grosse Bedenken. Dass unter Jahwes Hügel der Zion verstanden sei, wäre eher zu vermuten als zu beweisen. Aber warum sollte er nur dessen Umgebung segnen resp. zu einem Segen werden lassen, da doch das ganze Land des künftigen Volkes Wohnstätte werden soll (Cap. 36f. 47f.)? Und wie kann Jahwe das leblose Land so unvermittelt neben seine Schafe stellen, um ihnen ein gemeinsames Prädikat zu geben? Die Zweifel an der Richtigkeit des Textes werden verstärkt durch eine schwankende Überlieferung. Mit Recht scheint mir CORNILL davon auszugehen, dass der ganze Tenor der Weissagung sich durchaus im Bereiche der φύσις halte. Da בְּרָכָה[1] in LXX fehlt, schlägt er vor: ונ' לָהֶם רְבִיבִים; (näher dem Überlieferten wäre noch 'ונ' אֶת־הָר). Dabei kommt blos גִּבְעָתִי zu kurz. Ich vermute darin ein בְּעִתָּם, *ich gebe Regenschauer zu ihrer Zeit.* Zur Bedeutung des Regens in Palästina vgl. BENZINGER Archäol. § 7 3. **27**f. Die Parallelen mit Lev 26 sind so auffallend, dass wenn Lev 26 älter wäre als Hes., diesem hier alle Selbständigkeit abginge. עָבַד בְּ = mittelst eines andern

arbeiten = ihn knechten. Das Zerbrechen der Jochstangen führt uns das Bild der Zugtiere vor Augen, unter welchem die geknechteten Israeliten vorgestellt werden. Je zwei Joche werden durch ein Querholz (= מוֹטָה) verbunden. Wird dieses zerbrochen, so sind die Tiere frei. **29** Statt לְשֵׁם „zum Ruhme" hat LXX שָׁלוֹם gelesen, und das dürfte wieder einzusetzen sein (Kautzsch) = *eine Friedenspflanzung*, die wohl gedeiht (zu מַטָּע s. zu 17 7). Das ergiebt nämlich einen sehr guten Gegensatz: Das Land hat in der letzten Vergangenheit durch die Kriegsläufte schwer gelitten, so dass darin viele Hungers starben. Durch seinen reichen Ertrag in der kommenden Friedensära soll die Lage seiner Bewohner wieder eine blühende werden, und damit wird auch die Verachtung aufhören, die man seitens der Nachbarn zu ertragen hatte. **30** Im Zusammenhang dieser Verheissungen füllt sich der übliche Ausdruck von der Jahweerkenntnis mit einem neuen Inhalt. Jahwe ist der, der in seiner Macht zerbricht und wieder aufrichtet. **31** Zum Bilde zurückkehrend, in dem Hes. in diesem ganzen Capitel gesprochen, und das nur in den letzten Versen etwas zurückgetreten ist, lässt er zum Schlusse das Thema, das er ausgeführt hat, noch voll ertönen: Israel Jahwes Schafe, Jahwe ihr göttlicher Hirte. Höchst überflüssig ist die Bemerkung, dass es sich dabei nicht um wirkliche Schafe, sondern um Menschen handle. Und einen Gegensatz zwischen den „schwachen" Menschen und Gott, der einzig seine Sache zum Guten hinauszuführen vermöge, haben hier nur die Exegeten herausgeklügelt. אָדָם erweist sich denn auch schon durch sein Fehlen in LXX als Glosse, die aus 36 37f. stammen dürfte. Grätz: מַרְעִית אַדְמָתִי, der Weide meines Landes.

3. Die Zerstörung des edomitischen und die Verherrlichung des israelitischen Landes Cap. 35f.

a) Edoms Vernichtung Cap. 35.

Dass dieses Capitel inhaltlich neben Cap. 25—32, spez. 25 12–14 zu stellen ist, liegt auf der Hand. Dass es aber von Hes. in diesen Zusammenhang gebracht worden ist, versteht sich sehr leicht. Er will die Wiederherstellung Israels durch Jahwe, zunächst seines Landes (Cap. 36), dann des Volkes (Cap. 37) verkünden. Nun aber hat Edom gesprochen: „Die beiden Völker und die beiden Länder sollen mein werden, und wir wollen sie in Besitz nehmen" (35 10 vgl. 12)! Edom oder Jahwe? Das ist also hier die Frage. Hes. ist um die Antwort nicht verlegen: Edom muss vernichtet werden, Jahwe den Sieg behalten. Hes. gewinnt damit noch rein schriftstellerisch einen Vorteil: die Vernichtung Edoms ist ihm gerade recht, dass er durch die Schilderung einer gründlichen Verwüstung seines Landes die Folie erhalte zum Bilde, das er Cap. 36 von der Verherrlichung Israels entrollt.

2 הַר שֵׂעִיר bezeichnet zunächst das Gebirge an der Ostseite der ʿAraba (= Eš-šerâ) und wird dann im Gegensatz zum Berglande Israel auf das gesamte Land Edom ausgedehnt (vgl. Buhl Gesch. der Edomiter 1893 S. 28—30). Zu **3**f. vgl. 25 12f. **5** Die ewige Feindschaft, die Hes. Edom vorwirft, geht in der That durch die ganze Geschichte hindurch (doch vgl. Dtn 23 8f., welche Stelle schwerlich vor Hes. anzusetzen ist, und II Reg 3 9ff., dagegen wieder II Chr 20 10 22f.). Der Ausdruck הִגִּיר עַל־יְדֵי־חֶרֶב eig.: in die Hände des Schwertes hinschütten = dem Schwerte überliefern, findet sich noch Jer 18 21 Ps 63 11. Zu עֵת עֲוֹן קֵץ s. zu 21 30. Zur Sache vgl. Ob 13f. **6** Das viermalige דָּם in

einem Verse wäre zur Not noch zu verstehen, wenn damit eine Anspielung auf den Namen אֱדֹם beabsichtigt wäre; andernfalls ist unbedingt LXX im Rechte, die blos v. 6[b] bietet, so zwar, dass sie statt שִׂנֵאתָ wahrscheinlich אָשַׁמְתָּ gelesen hat (Cornill): *durch Blut hast du dich verschuldet.* Und das giebt einen trefflichen Sinn: Womit Edom gesündigt hat, damit wird es bestraft. Dagegen ist, dass Edom Blut „gehasst“ habe, das gerade Gegenteil von dem Vorhergehenden, wonach es Israel vielmehr dem Schwerte preisgegeben hat. **7** ist nach v. 3 zu korrigieren. Da man zweimal hintereinander die Konsonanten שממה vorfand, wechselte man in der Punktation ab. **9** Das Kĕtīb wollte תֵּישַׁבְנָה, *sie sollen [un]bewohnt sein;* das Ḳĕrē תָּשֹׁבְנָה (vgl. 16 55). Vielleicht ist noch das Richtigste das Hoph. תּוּשַׁבְנָה (Cornill, vgl. 36 33). **10** Was die Schuld Edoms in Hes.'s Augen aber besonders gross macht, ist nicht blos, dass es sich durch seine Okkupation des Landes gegen die Bewohner Israels und Judas (das sind die „beiden Völker“) vergangen hat, sondern gegen Jahwe, der darin seinen Wohnsitz hatte. Hier wirkt noch recht deutlich die alte Vorstellung nach, dass Gott und Land unzertrennlich verbunden sind (vgl. z. B. zu 4 13). Wer Palästina angreift, greift direkt Jahwe, den Herrn Palästinas, an (vgl. noch Sach 2 12). Die Möglichkeit rechter Kultübung wird durch das Vorhandensein von Genossen eines fremden Kultes gestört: darum muss von diesen Elementen das Land zuerst gesäubert werden, ehe die neue Kultordnung aufgerichtet werden kann. Über die absolute Voranstellung von Substantiven mit אֶת vgl. 17 21 20 16 44 3 und Ges.-Kautzsch[26] § 117 m. **11** Weil Jahwe selbst durch Edoms Anmassung getroffen ist, ist es Ehrensache für ihn, einzuschreiten. LXX hat einen etwas kürzern und gefälligern Text. Mit ihr ist wenigstens für das zweite בָּם: בָּךְ zu lesen, welches unter Einfluss des ersten בָּם leicht verschrieben werden konnte: darauf kommt es an, dass Jahwe sich an den Edomitern richtend kundthut. מִשִּׂנְאָתֶיךָ ist Schreibfehler (s. Stade Gr. § 354 b Anm. 2). **12** כָּל־ vor נֶאָצוֹתֶיךָ dürfte Gehörfehler für קוֹל sein (LXX, Cornill). Das Ḳĕrē: שָׁמֵמוּ ist etwas glatter als das Kĕtīb שְׁמָמָה. **13** Eine dritte Schuld Edoms (vgl. v. 5 10) ist seine Grossmäuligkeit. Hohn und Spott war etwas, das die spätern Juden am Allerwenigsten ertragen konnten; immer wieder spricht sich in den Psalmen die Bitte aus, dass sie davon erlöst werden möchten. עָתַר ist „eine überaus zweifelhafte Wurzel, die man gewöhnlich als Aramaismus für עָשַׁר = reich sein betrachtet“ (Ges.-Buhl, s. v.), Hiph.: einen Wortschwall machen(?). Das ganze Kolon fehlt in LXX. **14** Die grammatisch möglichen Übersetzungen geben keinen Sinn. „Wenn sich freut“ oder: „wie sich freut“ die ganze Erde — aber die ganze Erde wird sich nicht freuen; Ägypten z. B. ergeht es ja nicht anders als Edom. Höchstens das Land Israel könnte sich freuen; aber dieses kann wieder nicht כָּל־הָאָרֶץ genannt werden. Es springt sofort in die Augen, dass v. 14 und **15**[a], welch letzterer in LXX fehlt, Dubletten sind, resp. 15[a] Glosse zu 14 ist. In richtiger Anerkennung dieses Umstandes konjiciert Cornill v. 14 vielleicht mit Recht: כְּשִׂמְחָתְךָ לְאַרְצִי כִּי שְׁמָמָה, *wie du dich gefreut hast über mein Land, dass es wüste liegt.* Auch an Israels Feinden muss Gott nach dem Princip absoluter Vergeltung handeln.

b) Die Wiederherstellung des israelitischen Landes Cap. 36.

α) Seine Säuberung von den unrechtmässigen Besitzern v. 1–7. **1** Die Anrede an das Bergland Israel (wie 6 2) ergeht hier natürlich im Gegensatz zur Drohweissagung an das Bergland Edoms. **2** Dass für בָּמוֹת zu lesen ist שְׁמוֹת (Cornill, Kautzsch nach LXX: ἔρημα) dürfte kaum zu bezweifeln sein; denn wohl könnten die Berge „ewige" heissen „wegen der uralten Geschichte, die sich an sie knüpft" (Smend). Aber dass Hes. für Berge das Wort בָּמָה, d. h. den Terminus der ihm in der Seele verhassten Kultstätten gebraucht hätte, ist in höchstem Grade unwahrscheinlich; ihren Verlust hätte er nicht für so beklagenswert ansehen können. Zu הֶאָח s. zu 6 11. **3** יַעַן בְּיַעַן vgl. 13 10. Schwierig ist שַׁמּוֹת, das einem Inf. Pi. tertiae ה gleich sieht. Aber ein שָׁמָה im Sinne von נָשַׁם (Jes 42 14: heftig atmen) = schnauben müsste erst auf Grund dieser Stelle angenommen werden. Die Bedeutung von verwüsten (= שָׁמֵם, יָשַׁם) passt nicht wohl. Möglich dass שַׁמּוֹת hier blos Nachwirkung des ursprünglichen שְׁמוֹת im vorigen Verse ist. Cornill liest nach LXX (ἀτιμασθῆναι) שְׁאָט (vgl. 28 24 26 16 57): *„weil und dieweil* (l. וּבְיַעַן) *euch nicht ehrten, sondern begehrten"*. Toy liest נשם, was aber als נְשֹׁם (nicht נָשׁוֹם) zu punktieren ist, indem der inf. constr. durch den absol. fortgesetzt wird. Der „Rest der Völker", welcher Israel in Beschlag genommen hat, sind die, welche im grossen Ansturm der assyrischen Macht nicht selber untergegangen sind. In Wirklichkeit handelt es sich namentlich um Edomiter. In וַתֵּעָלוּ erkennt man eine Kombination der Punktation von Kal und Niph., um beides als möglich anzudeuten. L. וַתַּעֲלוּ. **4** Man erwartet das Orakel; aber Hes. ist so erregt, dass er sich in der Füllung der Anrede nicht genug thun kann. „Beute und Spott" sind zwar keine Parallelbegriffe, aber entsprechen dem im vorigen Verse Gesagten so wohl, dass eine Änderung unnötig erscheint. **5** *So spricht Jahwe,* und doch lässt der eigentliche Spruch stets noch auf sich warten. דִּבַּרְתִּי bezieht sich auf den gegenwärtigen, nicht einen frühern. Zu כֻּלָּא vgl. Stade Gr. § 31, Anm. 1. 347 c Anm. 1. Fraglich bleiben die letzten Worte. Kautzsch's Übersetzung: „dass sie die Bewohner daraus vertreiben, um [es dann] auszuplündern" ist nur ein Notbehelf. Das Vertreiben der Bevölkerung haben Andere vor Edom schon besorgt; zudem wäre eine aramäische Inf.-bildung bei Hes. ohne Analogie (s. zu 17 9). In בָּז würde man mindestens ein Suffix erwarten. Cornill ändert daher, aber allzu frei: לְמִצָּא בָז, „als ein gefundenes Fressen". LXX: τοῦ ἀφανίσαι ἐν προνόμῃ hilft uns auch nicht das Rätsel lösen; Toy: לְמַעַן רִשְׁתָּהּ וּבִזָּהּ, um es einzunehmen und zu plündern (?). Erst **7** folgt der Spruch: Das Schicksal, das jene Leute Israel bereiten, soll auf sie selber zurückfallen. Zu נָשָׂא יָד s. zu 20 5.

β) Die Verherrlichung des israelitischen Berglandes v. 8–15. **8** Nicht nur wird das Land fruchtbar; seinen Ertrag bringt es nicht mehr für Heiden sondern für Israel; denn nahe steht ihre Rückkehr bevor (יִשְׂרָאֵל Subj. zu קֵרְבוּ). Hier tritt wundervoll des Propheten Hoffnung hervor; nicht auf eine ferne Zukunft geht seine Weissagung; die Wendung der Dinge ist unmittelbar vor der Thür. **9** הִנְנִי אֲלֵיכֶם steht blos hier in freundlichem Sinne: Gottes Verhalten ist konstant, es fragt sich blos, nach welcher Richtung. **10** Zu

כָּל־בֵּית־י' vgl. nam. 37 15 ff. **11** Die Worte וְרָבוּ וּפָרוּ sind für die Bestimmung des Verhältnisses von Hes. zu P (Gen 1 22 9 7) um so weniger zu verwerten, als וּפָרוּ textkritisch nicht einmal gesichert ist (s. Cornill). וְהֵיטִבֹתִי (Bär; vgl. Sach 10 6) ist eine Mischform zwischen הֵיטַבְתִּי, was Stade (Gr. § 466 a Anm.) zu lesen vorschlägt, von יָטַב und הֱטִיבוֹתִי von טוב. **12** Der Übergang vom Plural der Anrede in den Sing. erfolgt nach LXX erst v. 13; er ist möglich als constructio ad sensum, sofern die Berge Israels so viel sind als das Bergland I. In wie fern haben die Berge Israel seiner Kinder beraubt? Die Parallelstelle Num 13 32 schliesst den Gedanken an die verderblichen Höhenkulte aus. Nach dem Zusammenhang jener Stelle scheint es ein mörderisches Land zu sein wegen der Kämpfe, die sich um seinen Besitz abspielen. Es dürfte auch hier so genannt sein, weil es seine Bewohner vor der Kriegskalamität nicht zu schützen vermochte; doch legt ein Vergleich mit v. 30 die Annahme näher, Hes. habe namentlich die Unfruchtbarkeit des Landes im Auge gehabt. Andere denken mit weniger Recht an seine ungesunden Bodenverhältnisse (vgl. II Reg 2 19). **13** L. st. לָכֶם: לָךְ (LXX) und davor wahrscheinlich אֹמְרִם (Cornill, Toy). An sich ist hier und **14** das Kĕtīb: dein Volk ebenso möglich als das Ḳĕrē: deine Völker, d. h. alle, die in dir wohnen; indessen dürfte ersteres vorzuziehen sein. תְּכַשְּׁלִי ist Schreibfehler für תְּשַׁכְּלִי; ebenso **15**, von dem übrigens das betr. Sätzchen in LXX und einigen andern Versionen fehlt.

γ) Der letzte Grund für Jahwes Einschreiten v. 16–38.

Dieses Stück ist theologisch interessant. „Nicht um euretwillen sondern um meinetwillen schreite ich ein" (v. 22). Ausschliesslich seinem Namen zu liebe muss Jahwe eingreifen; denn er ist entweiht worden, und das kann Jahwe nicht hingehen lassen (v. 21). Entweiht haben ihn die Israeliten, indem sie den Heiden Veranlassung gaben, von Jahwes Macht gering zu denken. Israels Sünde hatte nämlich die Exilierung notwendig gemacht; die Heiden aber konnten diese nicht anders beurteilen, denn als ein Zeichen von Jahwes eigener Schwäche, der sein Volk nicht zu schützen noch zu retten vermöge (v. 20). Führt er sein Volk nun aber zurück, so wird diese Meinung mit Einem Male als irrig erwiesen und damit sein Name wieder gerechtfertigt. Er unternimmt also die Rettung aus eigenster Initiative — zugleich ohne alle menschliche Vermittelung — nur um seiner selbst willen. Dieser übrigens rein theologische Gedanke wehrt der gemeinen Auffassung, als sei er ein Gott wie andere, ein blosser Stammgott, dessen Wesen lediglich im Interesse der Erhaltung des eigenen ihm durch natürliche Bande verbundenen Volkes aufgehe. Er handelt vielmehr nach höhern Motiven ethischer Art. Indessen bedarf er bei alledem doch wiederum der Menschen und gerade dieses seines Volkes: ohne dass es diesem wohl geht, kann ja seine Macht nicht zur Anerkennung gelangen. Dieser Widerspruch findet seine Lösung darin, dass, so stark Hes. die Macht Jahwes betont, er doch vom antiken Gedanken der Zusammengehörigkeit von Gott und Volk (vgl. nam. auch v. 28) so wenig loszukommen vermag, als er sich vom Gedanken der Zusammengehörigkeit von Gott und Land freimachen konnte (vgl. z. B. zu 35 10). Dass Jahwe sein Volk geistig umwandelt, ist dann nach demselben Gesichtspunkt zu beurteilen: Es geschieht um seines eigenen Namens willen, d. h. damit es fortan in seinen Geboten wandle und er somit nicht nötig habe, es ein zweites Mal unter die Völker zu zerstreuen, wo diese abermals Gelegenheit bekämen, über seine Ohnmacht zu spotten. Sie sollen aber vielmehr aus dem künftigen Wohlergehen Israels ersehen, dass sein einstiges Unglück nicht der Schwäche seines Gottes sondern seiner eigenen Schlechtigkeit zur Last fällt (vgl. 39 23). Ja, sein künftiger Wandel soll selber dazu dienen, ihnen vor Augen zu führen, was eigentlich Jahwes Wesen sei. Man hat auf die Schilderung des in stufenweisem Fortschritt sich vollziehenden Erlösungsprocesses des Volkes (v. 24 ff.) grosses Gewicht gelegt

und seine einzelnen Momente sorgfältig auseinander zu legen gesucht, indem man darin eine Vorstufe zur ntl. spec. paulinischen Lehre sah. Mit Recht; nur darf dabei nicht übersehen werden: 1) dass es sich in diesen Versen um die Bekehrung des ganzen Volkes, nicht des einzelnen Individuums handelt — trotz Hes.'s sonstigem Individualismus; 2) wie äusserlich, rein physisch Hes. die Heiligkeit des Volkes auffasst. Es ist in höchstem Grade charakteristisch, dass seine Unreinheit ihm so viel ist, wie die Unreinheit einer Menstruierenden (v. 17)! 3) wohin dieser ganze Erlösungsprocess schliesslich führt; nicht weiter nämlich, als dass die Erlösten vor sich selbst Ekel empfinden wegen ihrer Verschuldungen und Greuel (vgl. zu 16 63 ff.). Die Einschaltung dieses Stückes zwischen die Capitel von der Wiederherstellung des Landes und des Volkes ist durchaus passend, sofern das hier Ausgeführte Hes. die letzte Garantie dafür bietet, dass Jahwe Land und Volk wirklich wiederherstellen wird.

αα) Die Veranlassung für Jahwes Eintreten v. 17–23. **17** Zu Hes.'s Auffassung der Sünde als Verunreinigung s. ausser den obigen Bemerkungen nam. zu 18 6 und vgl. Jes 64 5. **18** Als Schuld erscheint auch hier wie namentlich im 22. Cap. (vgl. auch 33 25) Blutvergiessen und Götzendienst; ersteres fehlt hier in LXX. **20** L. zu Anfang וַיָּבוֹאוּ (LXX, Targ., Pesch., Vulg.). Israel entweiht Jahwes Namen, sofern es durch seine Exilierung die falsche Meinung der Heiden herausfordert, Jahwe habe aus Ohnmacht den Kürzern hinter den Göttern von Israels Siegern gezogen. Man darf nicht einwenden, das Volk sei an dieser Entweihung unschuldig, da es ja Jahwe exiliert habe; denn es hat durch seine Sünden Jahwe gezwungen, dass er so mit ihm handeln musste. **23** L. am Schlusse, wie schon Bär-Delitzsch: לְעֵינֵיהֶם. Natürlich kommt es darauf an, dass die Heiden Israels glänzende Wiederherstellung mit eigenen Augen sehen. הִקְדִּישׁ ist hier lediglich der dem חִלֵּל entsprechende positive Begriff, d. h. das Diskreditierte wieder zu seinen Ehren bringen.

ββ) Der stufenweis sich vollziehende Erlösungsprocess mit seinem Erfolg bei Israel und den Heiden v. 24–38. **25** Das Bild vom Besprengen mit Wasser ist wohl von den Waschungen her genommen, welche schon die alte Kultsitte als Vorbedingung zur Teilnahme an der Kultübung vorschrieb (vgl. z. B. Gen 35 2 Ex 30 17 ff.). Übrigens hat man sich bei solchen Ausdrücken stets gegenwärtig zu halten, dass die Alten zwischen Symbol und Realität nie so scharf unterschieden, wie wir es thun. Bei ihrer physischen Auffassung der Sünde thut schon das physische Mittel seine unmittelbare Wirkung. **26** ff. Zur richtigen Würdigung dieser Verse, die so oft in christlichem Sinne missdeutet werden, vgl. den Schluss der obigen Bemerkungen u. s. zu 11 19 f. Der Geist, den Jahwe den Erlösten giebt, wirkt in ihnen die Wunderkraft, dass sie nach den Geboten, die sie mit ihren „fleischernen" Herzen aufgenommen haben, auch zu wandeln vermögen. Und damit ist zugleich gegeben, dass sie im Lande ihrer Väter fortan dauernd wohnen sollen (vgl. Dtn 5 16). Zu אֶת־אֲשֶׁר *so dass* vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 157 c. In **28** findet sich 138 אֲנִי gegenüber das einzige אָנֹכִי; der Vers braucht darum noch nicht Randglosse aus Jer 30 22 zu sein (vgl. König, Einleitung § 69 1); aber vielleicht ist im Gedanken an jene Stelle einem Abschreiber hier אָנֹכִי in die Feder geflossen. **29** Dass die Rede vom neuen Herzen noch nicht auf ntl. Höhe steht, zeigt schon gleich die sich daran knüpfende Verheissung, die

lediglich äussere Segnungen in Aussicht stellt. **30** Vgl. zu v. 13. Hungersnot ist eine Schmach, weil sie den Zorn Jahwes bekundet, der dem Land seine Gaben vorenthält (vgl. MARTI Gesch. d. isr. Rel. § 25 S. 90). Zu **31** f. vgl. 20 43 u. zu 16 63. **35** f. Der plötzliche Wandel der Dinge wird mit einem Male eine völlige Wandlung der allgemeinen Meinung von Jahwe nach sich ziehen. Subj. zu וְאָמְרוּ ist כָּל־עוֹבֵר. הַלֵּזוּ = haec (STADE Gr. § 172b) findet sich blos hier. Die Städte sind *als wohlbefestigte bewohnt.* Die Befestigung mit einer Mauer war gerade, was eine Stadt von einem Dorfe unterschied; die Befestigung gehörte also mit zum Begriffe einer Stadt; aber de facto waren damals die Mauern der meisten Städte wohl niedergerissen. **37** f. bringt nachträglich noch eine besondere Verheissung, die, wie es scheint, Hes. sehr am Herzen liegt. Die Zahl der Israeliten muss infolge der furchtbaren Ereignisse jener Zeit stark decimiert gewesen sein. Wir begegnen verschiedenen Versuchen, die nachexilische Gemeinde numerisch zu verstärken (vgl. 47 22 f.). Jahwe verheisst denn auch hier, er wolle sich darin erbitten lassen (דָּרַשׁ, Niph. vgl. 14 3), dass er das künftige Volk mehre wie Schafe; nicht als ob diese besonders fruchtbar gewesen wären; Hes. erinnert sich vielmehr eines Bildes, das dem ehemaligen Priester besonders lieb gewesen sein mag, wie an den Festtagen zu Jerusalem Schafe an Schafe sich drängten, die zum Opfer dargebracht wurden. Was dies heissen will, darf nicht direkt, aber wenigstens indirekt mit nachexilischen Angaben illustriert werden, wie wir sie z. B. I Chr 29 21 II Chr 7 4 29 33 30 24 35 7 ff. lesen.

4. Die Wiederherstellung des israelitischen Volkes Cap. 37.

a) **Die Wiederbelebung des toten Volkes 1–14.** α) Die Vision v. 1–10. **1** Zum Ausdruck, der die prophetische Ekstase bezeichnet, s. zu 1 3. Man kann schwanken, ob zu übersetzen sei: *Es führte mich Jahwe im Geiste hinaus* oder: Er führte mich im Geiste Jahwes hinaus. Gegen letztere Übersetzung spricht, dass Jahwe selber der Hinausführende ist, während die Nennung des Subjektes wohl angebracht ist, um den Übergang vom Fem. zum Mask. zu motivieren. Gleichwohl ist (vgl. 3 14 8 3 11 24) die רוּחַ nicht der Geist des Propheten, sondern Gottes, sein Agens in ihm. Damit ist die Frage noch nicht entschieden, ob der Prophet blos geistig oder auch körperlich in die Thalebene (vgl. 3 22) versetzt worden sei; (st. וַיְנִיחֵנִי wäre וַיַּנִּיחֵנִי zu erwarten). Ich möchte mich für Letzteres entscheiden; gerade weil auch 3 22 die Thalebene als der Ort genannt wird, an welchem Jahwe mit dem Propheten reden will. Man darf dagegen nicht einwenden, dass in dieser Ebene ja die Gebeine der erschlagenen Israeliten bei einander liegen; denn es kann doch wohl die wirkliche Ebene die natürliche Scenerie bilden zu dem, was der Prophet in der Vision schaut. Offenbar liegen diese Gebeine schon lange da: sie sind gänzlich vertrocknet, **2**, und damit ist jede Hoffnung auf Wiederbelebung ausgeschlossen. Es kann sonst das Leben wohl zurückkehren, wenn es den Körper erst verlassen hat (vgl. I Reg 17 22 Act 20 10–12). In **3** hat man stets Auskunft darüber gesucht, ob Hes. resp. ob seine Zeitgenossen die Totenauferstehung schon kannten. Wäre dies zu bejahen, so hätte Hes. schwerlich sich bescheidend sprechen

können: „du weisst es“, was doch ein deutliches: „ich weiss es nicht“ in sich schliesst; er hätte vielmehr ein getrostes Ja bekennen dürfen. Wenn er es dagegen Gott anheimstellt, so ist damit noch nicht einmal gesagt, dass der Auferstehungsglaube schon im Keimen war, sondern blos, dass für ihn bei Gott kein Ding schlechterdings unmöglich ist. Es ist Hes.’s Glaube wieder einmal mächtiger, als was ihn der Augenschein lehrt. Was aber noch von verstecktem Zweifel in seinem Worte liegt, — darüber schreitet Gottes Allmacht einfach hinweg, ihm **4** gebietend, über jene Gebeine den Spruch zu erheben. Dabei ist, wenn er sie mit einem „*höret*“ anreden soll, die oben gestellte Frage im Grunde schon beantwortet. Es ist von ausserordentlicher Wichtigkeit, dass er durch sein prophetisches Wort es selber sein soll, der zur Wiederbelebung dieser Totengebeine beizutragen hat. „Was er damit empfängt, ist nicht blos eine Antwort, sondern ein Auftrag“ (Skinner). Die Prophetie wirkt selber als reales Agens, das in die Welt ausgeht (vgl. z. B. zu 32 18). **5** LXX übersetzt den Schluss: φέρω ἐφ’ ὑμᾶς πνεῦμα ζωῆς = עֲלֵיכֶם רוּחַ חַיִּים. Diese interessante Lesart verdient unbedingt den Vorzug, wie Cornill richtig gesehen hat. Durch sie wird nicht schon vorausgenommen, was v. 6 erst noch folgt, sondern auf’s Beste vorbereitet. Jahwe will zunächst über die Totengebeine hin einen belebenden Odem (vgl. Ps 104 30) streichen lassen. Erst als seine Wirkung wird sich **6** der Belebungsprocess nach seinen einzelnen Momenten einstellen: die Knochen sollen sich mit Sehnen, mit Fleisch und Haut bedecken; als Letztes und Grösstes wird Jahwe in die so entstehenden Wesen „Geist“ geben (vgl. Gen 2 7), das Princip und den Träger des individuellen Lebens im Gegensatz zum Leichnam, der wohl Sehnen, Fleisch und Haut hat, dem aber gerade die רוּחַ fehlt (v. 8). Die auf diese Weise zum Leben Zurückkehrenden sollen Jahwe erkennen als Gott, dessen Allmacht nichts unmöglich ist, obgleich sie in ihrem frühern Leben ihm glaubten trotzen zu können. Nebenbei ist der Vers für die anatomischen Kenntnisse damaliger Zeit nicht ganz unwichtig. **7** Das prophetische Wort richtet unmittelbar aus, wozu es gesandt ist. Während Hes. spricht, hört er etwas, und horch ein erdbebenartiges Rauschen (קוֹל fehlt in LXX B), *und die Gebeine* (עֲצָמוֹת ohne Art. ist verdächtig) *rückten* (l. וַיִּקְרְבוּ für das seltsame וַתִּקְרְבוּ) *eines ans andere,* sc. mit dem es zusammengehörte. **8** L. וַיִּקְרַם, *und es überzog sich* (das Verbum nur in diesem Cap.). Es ist sehr wirkungsvoll, dass der Prophet die Wiederherstellung der Totengebeine bis zu dem Momente führt, wo ihnen einzig noch jenes Letzte und Grösste (s. zu v. 6), das Leben, fehlt. Damit wird der gewaltige Schritt vom Tod zum Leben, der eben der entscheidende ist, vom übrigen Wiederherstellungsprocess isoliert und als besonders wichtig hervorgehoben. **9** Das Leben bringt in die Gebilde der Geist (s. zu v. 6). Wenn ihn nach v. 6 Gott in sie giebt, und wenn er hier aufgerufen wird, sich ihnen selber mitzuteilen, so ist dies kein Widerspruch. Sein Kommen hängt schliesslich doch von Gottes gnädigem Willen ab; nur ist Gott hier nicht mehr der eigene Ausrichter seines Willens wie Gen 2 7. Es erscheint vielmehr, ihn zu vollziehen, der Geist selber als eines der Mittelwesen, womit die Kluft ausgefüllt wird, die Gott von den kreatürlichen Geschöpfen trennt. Damit wird

auch die scheinbare Selbständigkeit, in der der Geist hier auftritt, auf ihr richtiges Mass zurückgeführt (vgl. Meulenbelt S. 50 f.). Die Art, wie er citiert wird, entspricht der Feierlichkeit des Augenblickes. Man weiss nicht, woher er eigentlich kommt; darum lässt ihn Hes. von den vier Winden (vgl. 42 20) kommen. Das Wortspiel הָרוּחַ und רוּחוֹת (vgl. zu 1 12) hat er wohl beabsichtigt; man kann es aber nicht sehr glücklich nennen. Wenn LXX (B) הָרוּחַ hinter בֹּאִי auslässt, so wird die Sache selbst nicht gebessert. Erst hier erfahren wir, dass die Toten Erschlagene sind; das Totenfeld ist also ein Schlachtfeld. Ganz entsprechend bilden die Auferstandenen **10** *ein sehr grosses Heer*. In וְהִנַּבֵּאתִי, was Hithp. sein müsste (vgl. Stade Gr. § 130 468a), vermutet Cornill einen unter dem Einfluss des mehrmaligen הִנָּבֵא entstandenen Schreibfehler st. וְנִבֵּאתִי.

β) Die Deutung v. 11–14. **11** Wer sind die Totengebeine? Israel, und zwar seine zwölf Stämme. Sie selber nennen sich so. Wir haben es hier wieder mit einem jener Worte zu thun, die Hes. dem Volksmunde entnimmt: L. הֵמָּה (Cornill, Toy). Es kommt ihnen vor, als sei der Untergang der Nation ihr eigener Tod. Das ist recht antik gedacht, wo der Einzelne vollständig im Volke aufgeht. Das Wort ist ein neuer Beweis für die Stimmung der Niedergeschlagenheit, die sich nach dem Falle Jerusalems der Exulanten bemächtigt haben muss (vgl. 33 10). Nebenbei bestätigt der Vers unsere Bemerkung zu v. 3. Das Volk kennt den Auferstehungsglauben noch nicht. Wenn die Gebeine einmal verdorrt sind, so ist die Hoffnung dahin. לָנוּ ist sogen. Dat. ethicus.

v. 11 giebt uns den Schlüssel zum Verständnis dieses ganzen Stückes. Was versteht Hes. unter der hier verheissenen Auferstehung? Auszugehen hat man davon, dass es Lebende sind (v. 11), welche von sich als von Totengebeinen reden. Daraus folgt unwiderleglich, dass es sich bei der Wiederbelebung dieser Totengebeine nicht um den Übergang aus dem physischen Tod in physisches Leben handeln kann. Damit weisen wir von vornherein die Auffassung ab, als verheisse hier Hes. die leibhafte Auferstehung verstorbener Glieder des Volkes. Auch dass dreimal die Auferstehung Israels in Verbindung gesetzt wird mit der Rückkehr in sein Land, passt nicht zur leiblichen Auferstehung; das hat mit diesen Worten sogar Hengstenberg (II 125) anerkannt. Die Auferstehung kann sich darnach blos auf einen Übergang aus gewissen vorhandenen Lebensverhältnissen zu den völlig entgegengesetzten beziehen, d. h. sie ist lediglich bildlich zu verstehen. Zum Bilde gehört, dass es völlig ausgeführt sei. Man muss sich aber hüten, jeden Zug darin ausdeuten zu wollen; so gehört das ganze Detail des Belebungsprocesses nur dem Bilde an. Worauf es zur Sache ankommt, sagt uns Hes. selbst. Die Gebeine sind die Sprechenden, d. h. die Exulanten. Mit ihnen soll es anders werden: Sie sollen aus dem Zustande des Todes, in dem sie sich gegenwärtig befinden, zum Leben verwandelt, — wieder erweckt werden. Sie waren also einmal in dem Sinne lebendig, in welchem sie jetzt tot sind. Das kann sich natürlich blos auf die nationale Existenz beziehen. Israel hat als Volk bestanden. Das Volk ist untergegangen, und was von ihm übrig ist, seine Totengebeine, soll wieder zum Leben, das es besessen, zurückkehren, d. h. wieder ein Volk werden. Wie dieses Volk nach seiner innern Beschaffenheit sein wird, darüber ist nichts gesagt. Die רוּחַ kommt hier (vgl. v. 6 9) blos als Leben (nicht: sittliches Leben) wirkendes Princip in Betracht. Nur darf man Gott zutrauen, dass wenn er zur Neuschaffung des Volkes die Initiative ergreift, er es gut machen wird (vgl. עַמִּי v. 13). Wir müssen freilich bei dieser Auffassung den Bannstrahl Kliefoth's, der zuletzt noch die Deutung dieses Stückes auf die Auferstehung verfochten hat, in Kauf nehmen:

„Wer in 37 14 in seinem Zusammenhange mit 36 25–27 nicht mehr finden kann als die politische Restitution der Juden, für den ist überhaupt keine Weissagung gegeben und geschrieben“ (I 369)! Wohl zu beachten ist, dass das neue Volk aus den vorhandenen Elementen erstehen soll, d. h. aus den Individuen, die sich gegenwärtig so elend, so leblos vorkommen. Hier zeigt sich wieder, wie Hes. im vollsten Widerspruche zu seiner gesamten Umgebung steht. Wo sie alle Hoffnung aufgegeben hat, stützt er sich auf den unerschütterlichen Glauben, dass noch zu ihrer Lebzeit die grosse Wendung der Dinge anbrechen muss. Es will mir scheinen, als stehe der Prophet mit diesem Glauben nicht weniger hoch da, als wenn man ihn zum Prediger eines locus classicus der Lehre von der leiblichen Auferstehung stempelt, wie freilich schon die älteste Kirche gethan hat. Vgl. Justinus apol. II 87; Irenäus adv. haer. V 1, Tertullian de resurr. carn. 30. Gegen Letztern werden doch wohl die Gnostiker, die er bekämpfte, Recht behalten müssen, wenn sie dieses Stück „de terrestri restitutione Israelitarum“ verstanden. Im AT findet sich der Glaube an die individuelle Auferstehung erst Dan 12 2 Jes 26 19 ausgesprochen.

12 Dass hier die Gebeine in Gräbern vorgestellt werden, während sie in der Vision unbeerdigt auf dem Thalboden lagen, hat nichts auf sich. Dass es sich auch hier nicht um leibliche Auferstehung handelt, zeigen die Worte vom Hinaufbringen ins Land Israel (vgl. die allg. Bem.). Die Gräber sind das Exil. עַמִּי fehlt in LXX und ist vielleicht blos aus v. 13 geflossen (Cornill). **13** Zu בְּפִתְחִי vgl. Stade Gr. § 82 3. **14** Es ist gänzlich ungerechtfertigt, den Lebensgeist hier in einem höhern Sinne fassen zu wollen (wie 36 26 f.) als oben (v. 6 9). Es ist lediglich der Geist, der in die toten Wesen Leben bringt.

b) **Die Einigung des geteilten Volkes 15–28.**

α) Die symbolische Handlung v. 15–17. **16** Die Hölzer, die Hes. in die Hand nehmen soll, sind natürlich in der Form von Sceptern vorzustellen. Das eine soll Juda gewidmet sein und *den Söhnen Israels, die seine Genossen waren,* d. h. die es mit ihm gehalten haben, Benjamin, Simeon, Levi (?), das andere (l. אַחֵר) dagegen Joseph und den ihm verbündeten Stämmen, d. h. dem Nordreich. Dieses heisst das „Holz Ephraims“, eine Bemerkung, welche sich aus v. 19 erklärt: Ephraim führt das Scepter des Nordreiches. Sie dürfte aber gerade aus v. 19 als Glosse hier eingedrungen sein, da sie den Parallelismus empfindlich stört (Cornill). Auffällig ist der Imper. וּלְקַח, doch s. auch Prv 20 16 u. vgl. Stade Gr. § 592 b; Cornill schreibt: וְלָקַחְתָּ. **17** Zu קָרֵב Impera. Pi. vgl. Stade Gr. § 594 a. Dass die beiden Stäbe zu einem einzigen vereinigt werden sollen, ist zur Genüge und über die Genüge ausgesprochen. Cornill liest daher st. לַאֲחָדִים, wofür man sich auf Gen 11 1 zu berufen pflegt, nach LXX (vgl. schon Hitzig) לְאָסְרָם, „um sie zusammenzubinden“. Die Schwierigkeit ist dann nur, dass er noch eine Umstellung vornehmen muss, so dass es sich doch eher empfehlen dürfte, beim überlieferten Texte zu bleiben. Toy nach Pesch. וְהָיוּ לְעֵץ אֶחָד בְּיָדְךָ.

β) Des Symbols Deutung v. 18–22. **18** ist wieder (s. übrigens v. 20) ein deutlicher Beweis dafür, dass die symbolischen Handlungen Hes.’s nicht blos seiner Schriftstellerei angehören, sondern thatsächlich ausgeführt worden sind. Vgl. zu 4 1–3. **19** Das Scepter des Nordreiches, welches Ephraim führte, will Jahwe mit demjenigen Judas vereinigen, d. h. dass die zehn Stämme zwar wieder hergestellt werden sollen, aber dass ihre selbständige Herrschaft

ein Ende haben wird, vielmehr sollen sie unter Judas Scepter vereinigt werden. Unmöglich ist עָלָיו אֶת־עֵץ. Nach LXX ist עָלָיו aus עַל־עֵץ verschrieben, wozu אֶת־עֵץ nur eine Variante ist. Der massor. Text bringt zur symbolischen Handlung des Propheten die Handlung Jahwes in eine genaue Parallele: wie jener beide Stäbe in seiner Hand vereinigt hat, so will dieser es mit den Reichen thun, d. h. beide vereinigt in seine Hand (בְּיָדִי) nehmen. LXX bietet eine abweichende Auffassung; nach ihr ist es Judas Hand, worin beide Stäbe vereinigt sein sollen (καὶ ἔσονται εἰς ῥάβδον μίαν τῇ χειρὶ Ἰούδα), und das giebt einen so passenden Gegensatz zu בְּיַד אֶפְרַיִם und stimmt namentlich so wohl zum Folgenden (v. 22), dass Cornill und Kautzsch unbedenklich die Lesart der LXX aufnehmen. Ich möchte, um dem massor. Text näher zu bleiben, mich damit begnügen, nach Ewald's Vorgang בְּיָדוֹ zu lesen, was auch eine hebräische Handschrift bietet (ebenso Vulg.), das Suffix auf Juda beziehend. Möglich auch, dass בְּיָדִי = בְּיַד י׳ = בְּיַד יְהוּדָה ist. Was mit der symbolischen Handlung angedeutet war, wird noch einmal **21** f. mit andern Worten gesagt. Vgl. 36 24. **22** Hier heisst einmal der messianische König מֶלֶךְ (s. zu 34 23 f.) wie noch einmal v. 24. Seine Bedeutung geht hier eigentlich darin auf, dass er die Einheit des künftigen Volkes in seiner Person sichtbar repräsentiert. לְמֶלֶךְ, das in LXX und andern alten Versionen fehlt, ist wohl blos falsche Dittographie zu לְכֻלָּם. Das letzte עוֹד ist zu streichen.

γ) Die herrliche Zukunft des geeinten Volkes v. 23–28. **23** Die Verheissung verallgemeinert sich. Vgl. 36 25. Es ist längst erkannt, dass in מוֹשְׁבֹתֵיהֶם die mater lectionis umzustellen ist: מְשׁוּבֹתֵיכֶם *aus all ihren Abtrünnigkeiten.* **24** Vgl. 34 23 f. 36 27. Wenn man die erste und die zweite Vershälfte in eine innere Verbindung zu einander bringen darf, so scheint es, als sei der messianische König dazu da, über die Beobachtung von Rechten und Satzungen Jahwes (das dtn. Ideal) zu wachen. **25** Nach dem Wortlaut möchte es scheinen, als besitze der davidische Messias für Hes.'s Erwartung ewiges Leben. Dem widersprechen aber (vgl. zu 34 23 f.) andere Stellen wie z. B. 43 7 ff. 45 8 46 16 so direkt, dass wir hier unter dem „Knecht David" nicht ein einzelnes Individuum, sondern einen Kollektivbegriff (= Königsdynastie) zu verstehen haben. L. אֲבוֹתֵיהֶם (LXX, Pesch.). Die Bezugnahme auf die Patriarchen ist bei Hes. nicht häufig (vgl. 33 24); indessen denkt man bei אֲבוֹתֵיהֶם vornehmlich an sie, da יַעֲקֹב hier offenbar nicht wie in Dtjes. das Volk, sondern den Erzvater bezeichnet. **26** f. Die Verheissung erhebt sich auf ihren Gipfel (vgl. 34 25 ff.). Des ewigen Friedensbundes Garantie für das Volk ist der Besitz des äussern Heiligtums, in welchem Jahwe wohnt und zwar „über" den Israeliten, sofern der Tempel fortan das ganze Land überragen wird (vgl. 40 2). Man versteht freilich unter מִשְׁכָּן zuweilen etwas anderes als unter מִקְדָּשׁ und weist wohl (z. B. Hitzig) darauf hin, Jahwes himmlische Wohnung habe sich genau über der irdischen befunden (vgl. Gen 28 17). Aber das passt schwerlich hierher. Was hat Israel an Jahwes מִקְדָּשׁ in seiner Mitte, wenn es doch nicht seine Wohnung ist? Es ist aber sein מִקְדָּשׁ der Ort, wo er ist (יְהוָה שָׁמָּה 48 35), die Stätte seines Thrones und seiner Fusssohlen, wo er für immer in Israels Mitte wohnen will (43 7). Was anders wäre auch der Sinn

seines feierlichen Einzuges in sein Heiligtum (43 1 ff.)? Höchstwahrscheinlich ist das absolute וּנְתַתִּים, dem bald ein וְנָתַתִּי folgt, unrichtig; es fehlt, wie übrigens auch die beiden folgenden Worte, in LXX. 28 Dass der Hauptnachdruck auf Jahwes sichtbarer irdischer Wohnung ruht und es auf diese einzig ankommt, bestätigt dieser Vers. An der Gegenwart des Tempels sollen die Heiden erkennen, dass Jahwe Israel „heiligt“, d. h. aus aller Welt für sich aussondert. Es ist der Kultus, der Israel anders macht als alle Völker; und seine Heiligkeit hängt daran, dass es in Zukunft das sichtbare Jahweheiligtum in seiner Mitte hat. Das sind zwei Fundamentalsätze von Hes.’s Theologie.

5. Der endgiltige Sieg Jahwes über die heidnischen Kriegsmächte Cap. 38 39.

Mit Cap. 37 ist der Höhepunkt der Verheissung erreicht. Eigentlich könnte damit dieser Abschnitt schliessen. Aber es ist, als wüsste sich Hes. nicht genug zu thun, den Seinen alle Garantieen für eine gesicherte Zukunft zu geben. Und zugleich und vor allem: Genügt wirklich das Glück, das er Israel verheissen hat, dazu, die Heiden, die aus Israels einstigem Unglück auf Jahwes Ohnmacht geschlossen haben, zur Überzeugung zu bringen, dass er doch nicht der Ohnmächtige sei, für den sie ihn gehalten haben? Muss er sie, die nicht als unmittelbare Nachbarn Israels mit ihm bisher in Berührung gekommen sind (vgl. Cap. 25—32), nicht noch einmal direkt fühlen lassen, wie mächtig er sei? Ist es nicht die Ehre seines Namens, die eine derartige Manifestation fordert? Und nun, sobald Hes. dieses Postulat vor der Seele steht, wie soll er es lösen? Zwei Faktoren dürften, so viel wir sehen, hier zusammenwirken: Unter König Josias Regierung — Hes. mochte damals vielleicht schon in den Jahren stehen, in denen die Empfänglichkeit für äussere Eindrücke am Allergrössten ist — war plündernd und ohne Schonung der scythische Feind aus dem Norden über das Land hereingebrochen. Der Eindruck war bei allen, die ihn kennen gelernt hatten, unauslöschlich geblieben, und seine Erscheinung war so unheimlich überraschend gewesen, dass man sich darauf gefasst machen musste, ihn eines Tages plötzlich wiederkehren zu sehen. Es scheint, als habe sich dieser Gedanke auch Hes. tief eingeprägt und habe ihn nicht verlassen. Inzwischen hatten andere Propheten, Jeremia (spez. Cap. 3—6) und Zephanja die kommende Katastrophe in einem Bilde dargestellt, zu dem sie sich die Farben von jenem Scytheneinfall entnahmen. Der geweissagte Feind aus dem fernen Norden war bisher ausgeblieben. Ganz ausbleiben konnte er nicht; dagegen sprach die Autorität des inspirierten prophetischen Wortes. Diese Gewissheit, sich verbindend mit jener eigenen Erfahrung, scheint Hes. die Bahn gezeigt zu haben zur Lösung jenes Postulates: Es kommt einmal, in ferner Zukunft (38 8 16), ein mächtiges Kriegsheer aus dem Norden. Das ist für Jahwe die schönste Gelegenheit, vor aller Welt seine grandiose Übermacht kundzuthun, während Israel damit zugleich die Gewähr gegeben wird, dass jeder künftige Versuch eines Feindes es anzutasten, dieses Feindes eigene Vernichtung bedeuten muss. Dies Letztere zeigt schon, dass unter Magog nicht die Chaldäer zu verstehen sind (Ewald). Diese handeln einfach in Jahwes Auftrag, und wenn sie ihn vielleicht auch ab und an überschritten haben, — ihre Herrschaft wird blos die 40 Jahre lang dauern, nach welchen die Wende der Dinge eintreten wird. Magog wird aber viel später kommen.

Theologisch ist dieses Stück namentlich nach zwei Seiten hin bemerkenswert. Zum ersten Male tritt darin der Gedanke hervor, dass nach der grossen Wende der Dinge, nachdem für Israel schon die Glückszeit angebrochen ist, eine neue Krisis in Aussicht steht, nach welcher dem Volke der Verheissung erst die ungetrübte Zukunft zu teil werden soll. Dieser Gedanke ist in der späteren Apokalyptik reichlich ausgebaut worden (vgl. z. B. Apk Joh 19 11 20 7 ff.).

Zweitens finden wir hier das erste Beispiel einer bewussten Ausdeutung früherer Prophetieen (38 17 39 8). Die Dogmatisierung der ältern Eschatologie ist recht eigentlich ein Element der Apokalyptik, und so erweist sich Hes. auch hierin als ihr Vater (vgl. zu Cap. 1, S. 11). Entsprechend hat später der Verfasser des Danielbuches die 70 Jahre Jeremias aufgegriffen und in seiner Weise ausgedeutet. Über andere theologisch wichtige Stellen s. die Auslegung zu 39 8 9f. 11 21–24.

Man bringt es übrigens mit aller exegetischen Kunst nicht fertig, diesen Machterweis Jahwes mit einer christlichen Ethik stimmen zu machen: Jahwe bringt schliesslich selber ungezählte Völkerscharen herbei und vernichtet sie bis auf den letzten Mann, nur um die Ehre des eigenen Namens zu retten und nebenbei sein Volk einen Beweis von seinem künftigen Wohlwollen sehen zu lassen! So unzertrennlich bleibt auch hier noch Jahwe mit Israel verbunden (vgl. die allg. Bem. zu 36 16–38). Was aber eine Theologie betrifft, deren oberstes Dogma Gottes Ehre ist, so haben noch von ihren Vertretern viel späterer Jahrhunderte nicht viel weniger Schrecken erregende Gedanken zu Tage gefördert.

a) **Gogs Einfall von Jahwe angeordnet 1–9.** 2 Gog und Magog werden Apk Joh 20 8 neben einander genannt wie zwei verschiedene aber zusammengehörige Völker. Diese Deutung ist nach unserm Kontexte unrichtig. Nach ihm scheint Gog im Lande Magog zu wohnen. Es ist wohl zu verbinden: אַ֫רְצָה מָגוֹג, vgl. Gen 10 2: *gegen Gog ins Land Magog.* Dass Gog eine Person ist, zeigt gleich der folgende Titel, *den Fürsten von Ros, Mesech und Thubal.* Zu den beiden letztern s. zu 27 13. Aber Ros? Dieses hat man bis jetzt so wenig identifizieren können, dass immer wieder von einigen Exegeten (z. B. Ewald, Smend) die Meinung verfochten wird, es bezeichne überhaupt kein Volk, sondern sei mit נְשִׂיא zusammenzunehmen: Grossfürst. Die Erklärer, welche es als Ländernamen ansehen, was wohl das Richtigere sein wird (vgl. noch Duhm zu Jes 66 19, wo er in קֶשֶׁת ein רֹאשׁ vermutet) weisen hin auf ein skythisches Bergvolk am arktischen Taurus, das byzantinische und orientalische Schriftsteller des zehnten Jahrhunderts οἱ Ῥῶς (= Russen) nennen (Gesenius Thes.) oder auf das Land Râsch an der Grenze Elams am Tigris (Fr. Delitzsch, Paradies S. 322) oder gar auf die Rhoxolani des Plinius (hist. nat. IV 12) und des Ptolemaeus (III 5); Toy weist auf תִּירָס (Gen 10 2). Über diese Völker muss Magog die Oberherrschaft besessen haben, daher es in ihrer Nähe zu suchen sein dürfte. Schon Josephus (Ant. I 6 1) sieht in ihm das Volk, das die Griechen Scythen nannten; dagegen will es nicht recht gelingen, die Grenzen, innerhalb deren sie wohnten, genauer zu umschreiben. Aus der Art, wie Hes. Gog anredet und nennt, schliesst Smend (S. 294), dass er eine „reale Grösse seiner Zeit“ gewesen sein müsse, und Kuenen (hist.-krit. Einl. II § 63 A. 8 S. 289) giebt ihm darin Recht. Aber dazu stimmt es schlecht genug, dass Gogs Einfall erst einer fernen Zukunft angehören soll (v. 8 16). Wenn Hes. ihn also anredet, als wäre er gegenwärtig, so ist dies blos poetische Form. 4 Die Anfangsworte, die in LXX fehlen, möchten Cornill und Toy streichen; sie bieten der Erklärung eine wirkliche Schwierigkeit; denn sie erscheinen in der That als unerträgliches Hysteron proteron. Aber ist es weniger schwer zu erklären, wie sie nachträglich in den Text gekommen sein sollten? וְשׁוֹבַבְתִּיךָ lässt sich zur Not nach Jes 47 10 verstehen: umwenden = in die Irre führen, verleiten: *Ich locke dich und lege Haken in deine Kinnbacken.* Gog glaubt aus freien Stücken, gelockt von seiner Lust nach Beute, über Israel zu kommen.

Thatsächlich folgt er dabei dem unbemerkten Zuge Jahwes, der ihn wie ein wildes Tier nach seinem höhern Willen führt. Vgl. unser deutsches: „an der Nase herumführen"! Bei der Aufzählung der Bewaffnung nennt LXX blos: Schild, Helm und Schwert. Die grosse Tartsche (צִנָּה) ist allerdings für Reitervolk wenig passend. Zu מִכְלוֹל s. zu 23 12. **5** Aber nicht allein die Nordvölker kommen zum Sturme heran, sondern mit ihnen verbunden der äusserste Süden: Kusch und Put (vgl. zu 29 10 27 10). Merkwürdig ist, dass auch hier wieder (s. 27 10) die Perser in einem Atemzug mit ihnen genannt werden. **6** גֹּמֶר wird entweder mit den Kimmeriern am Pontus Euxinus oder den Kappadociern identifiziert. Der letztern Land heisst nämlich später auf armenisch gamir, während andererseits die Kimmerier schon auf der Inschrift Assurbanipals unter dem Namen Gumur erscheinen. Die letztere Identifikation ist also doch wohl die wahrscheinlichere. Zu בֵּית תּוֹגַרְמָה vgl. zu 27 14. Wenn אֶת vor כָּל־ nicht überhaupt zu streichen ist (Cornill nach LXX Pesch. Vulg.), so müsste es noch von וְהוֹצֵאתִי (v. 4) abhängig sein. **7** Die letzten Worte wären zu übersetzen: sei du (Gog) ihnen (sc. den genannten Völkern) zum Führer, eigentlich: zu dem, auf den man Acht hat. Aber das lässt sich Gog eigentlich nicht befehlen, dass seine Untergebenen auf ihn ihr Augenmerk richten sollen (vgl. schon Hitzig). Statt לָהֶם hat LXX לִי gelesen, und damit wird die Sache mit einem Male anders: „*Du sollst mir sein zur Reserve*" (Cornill). Dass dies der richtige Sinn unserer Stelle ist, zeigt gleich **8**. Davon, dass Jahwe den Gog in der Reserve hat, macht er gelegentlich Gebrauch. Nach langer Zeit ergeht an Gog die Ordre (תִּפָּקֵד), in ein Land einzurücken, das vom Ruin wieder hergestellt ist (מְשׁוֹבֶבֶת Part. Polal, vgl. Jes 58 12). Statt מֵחֶרֶב möchte Cornill מֵחֹרֶב punktieren, Toy: מֵחָרְבָּה, *wiederhergestellt aus Verödung*, und jedenfalls mit Recht, wenn Hes. nicht schon hier wie gleich nachher die Begriffe Land und Volk ineinanderfliessen. Das Volk wohnt also schon wieder eine gute Weile im Lande, wenn Gog heranzieht. Das ist der entscheidendste Beweis, dass Hes. unter Magog nicht das chaldäische Reich versteht, denn das muss ja gestürzt sein, ehe Israel in sein Land zurückkehrt (vgl. Kuenen, hist.-krit. Einl. II § 63 Anm. 9 S. 290). Die Worte עַל־הָרֵי bis הוּצָאָה sind glossatorisch (vgl. Cornill und Toy). **9** L. st. וּבָאתָ: תָּבוֹא und streiche dafür תִּהְיֶה (vgl. Cornill). Zum Bilde des Gewittersturms vgl. Jes 21 1 28 2 Jer 4 13.

b) **Gogs eigenes schlimmes Ansinnen 10–16.** Wohl ist es im letzten Grunde Jahwe selber, der Gog heraufführt; aber Jahwes Wille trifft in diesem Falle zusammen mit Gogs eigenem habsüchtigen Gelüste. Die Parallele v. 2–9 und v. 10–16 wäre ein locus classicus für das, was in der Dogmatik der concursus heisst: „Non est re ipsa alia actio influxus Dei alia operatio creaturae, sed una et indivisibilis actio." **11** Die Präposition עַל vor הַשֹּׁקְטִים (LXX: שֹׁקְטִים הַשֹּׁקְטִים) ist kaum zu entbehren (Cornill). Man beachte, wie nach diesem Verse das künftige Land im tiefsten Frieden liegen, wie es namentlich nur offene Dörfer, keine ummauerten Städte haben soll. Das reimt sich freilich nicht mit 36 35, vgl. 28 26; aber sicherlich entspricht es Hes.'s Ideal im Grunde weit mehr als jene Verheissung. **12** Der massor. Text mit seinem יָדְךָ lässt die Worte

dieses Verses nicht mehr durch Gog gesprochen sein; es wird aber richtiger sein. nach LXX יָדִי zu lesen. Das Volk hat also wieder angefangen, sich selbständigen Besitz zu erwerben, aber nicht durch Handel, sondern durch Viehzucht und Ackerbau; daraufhin scheint wenigstens מִקְנֶה zu weisen. Zur Lage Palästinas auf dem Nabel der Erde s. zu 5 5; natürlich erinnert der Ausdruck auch daran, dass Israel ein Bergland ist. **13** Den Kriegsheeren pflegten sich stets Händler, namentlich Sklavenhändler, anzuschliessen, welche gleich ihre Vorräte aus der Beute aufkauften. Als solche werden hier die Völker aufgeführt, die für ihren Handel auch sonst berühmt waren: Seba (vgl. zu 27 22), Dedan (vgl. zu 27 20) und Tartessus (vgl. zu 27 12). Dass die „Jungleuen" mit Händlern nichts zu thun haben, sollte klar sein, und so ist die Conjektur Cornills nach Jes 23 8: כְּנַעֲנֶיהָ *und alle seine Händler* doch wohl anzunehmen (Toy רֹכְלֶיהָ). Ob freilich Gog im künftigen Israel so viel Silber und Gold finden würde, wie er meint, ist bei Hes.'s Zukunftsideal sehr die Frage. **14** תֵּדַע ist so matt, dass nach LXX unbedingt תֵּעוֹר (תֵּעֹר) dafür zu lesen ist: *du willst aufbrechen* (Ewald, Cornill, Kautzsch, Toy)? **16** „Heiligen" will sich Jahwe an Gog vor den Augen der Heiden, insofern sie durch Gogs Vernichtung zur Anerkennung seiner Einzigartigkeit, seiner aller Welt trotzenden Allmacht gebracht werden sollen.

c) **Das Gericht über Gog 17–23.** **17** Es ist nicht eben leicht, diesen Vers als Frage im Munde Jahwes zu verstehen. Als Fragepartikel wäre wenigstens הֲלֹא zu erwarten (vgl. Cornill). Nach LXX Vulg. möchten wir הֲ in הַאַתָּה streichen; es mag durch Dittographie aus dem Vorigen entstanden sein. Auch so zeigt sich, wie Hes. über die frühere Prophetie reflektiert; sie steht da als eine relativ abgeschlossene und zugleich eine objektive Grösse, die sich in der Geschichte früher oder später auswirken muss. Ist sie noch nicht „erfüllt", so ist das eben nur ein Anzeichen, dass ihre Erfüllung noch aussteht. Hes. ist darin der Vorgänger einer Unzahl von Nachfolgern unter Juden und Christen geworden. In der Art, wie er von den Propheten Israels in den früheren Tagen spricht, verrät sich das eigene „Bewusstsein seines Epigonentums" (vgl. Sach 1 4 und die Schlussbemerkung zu Cap. 1 S. 13). Woran Hes. bei diesem speciellen Hinweis auf frühere Prophetieen gedacht habe, ist schwierig zu bestimmen, um so mehr als wir keineswegs sicher sind, jene Prophetieen überhaupt in unserm A. T. zu besitzen. Kuenen z. B. sagt (hist.-krit. Einl. II § 63 Anm. 8 S. 289): „Von den uns bekannten Weissagungen kommt Mch 4 11–13 noch am meisten in Betracht." Das hindert ihn aber nicht, Mch 4 11–13 als exilischen oder nachexilischen Datums hinzustellen (l. c. § 74 S. 361)! Jedenfalls ist es verlorene Mühe, aus dem Wortlaut des Folgenden, der gar nicht als Wiedergabe der betreffenden ältern Prophetieen anzusehen ist, diese letztern ermitteln zu wollen. Man wird am Ehesten noch an Zeph 3 8 1 und Jer 3—6 denken dürfen. שָׁנִים = Jahre lang. **18** Wenn בְּאַפִּי, das in LXX fehlt, hier ursprünglich ist, so heisst es, dass der Grimm Jahwe in die Nase steigt. Cornill meint, Hes. würde sich einen solchen Anthropomorphismus niemals erlaubt haben; doch s. Meulenbelt S. 38. Und hätte dies ein Späterer eher gethan? Viel leichter verständlich ist, dass hier LXX den ihr unerträglichen Anthropomorphismus

unterdrückt habe. 19 „Das Erdbeben ist eine Manifestation des zürnenden Landesgottes, der die Heiden erschrecken will“ (Smend). Es wird dann freilich in der apokalyptischen Litteratur zu einem Symptom des Weltgerichtes (vgl. Hag 2 6; Mt 24 7). 20 מַדְרֵגָה, blos noch Cnt 2 14 = *steile Felswand.* 21 Schwierig sind die Worte לְכָל־הָרַי (vgl. schon Hitzig, der in ihnen eine Interpolation auf Grund von Sach 14 5 vermutete). חֶרֶב erscheint gleich im Folgenden wieder. Ohne Frage verdient LXX den Vorzug, die allgemein πάντα φόβον bietet, B mit Auslassung von μαχαίρας, also: לְכָל חֲרָדָה (Cornill), *ich entbiete wider ihn jegliches Schrecknis.* Was diese Schrecknisse sind, führt 22 aus. Es sind lauter Plagen, die aus der Geschichte Israels bekannt sind, z. T. wunderbare Naturerscheinungen, durch die Gogs Heer in so starke Verwirrung gebracht wird, dass die eigenen Verbündeten gegen einander kämpfen. 23 S. zu v. 16. Zur Aussprache des Hithp. mit Verdünnung von a zu i vgl. Stade Gr. § 82 2 468 a.

d) **Weitere Ausführung von Gogs Untergang: seine Niederlage und sein Begräbnis 39 1–16.** Die Weissagung gegen Gog nimmt einen neuen Anlauf, 'nicht zu ihrem Vorteil. Man kann schwerlich anders urteilen, als dass ihre Wirkung durch ihre allzu grosse Ausdehnung geschwächt werde. Zu 1 vgl. 38 2 f. 2 Zu וְשִׁשֵּׁאתִיךָ für שַׁאֲשֵׁאתִךָ, Pilp. von שָׁאָא (nur hier): *ich gängle dich* vgl. Stade Gr. § 112 a Anm. 2; 464. 3 Man pflegt, wenn in diesem Verse von Pfeil und Bogen als Waffe Magogs die Rede ist, auf Herodots ἱπποτοξόται hinzuweisen, welches Prädikat er den Skythen zuerteilt (IV, 46). Die Drohung ist sehr anschaulich: den Bogen hält man mit der linken, die Pfeile mit der rechten Hand. 4 f. Man muss bedenken, was es für einen antiken Menschen bedeutet, kein ehrliches Begräbnis zu finden. 6 Nicht nur aber kommen Gogs Leute in Kanaan ehrlos um, Jahwe ist mehr als die Götter, die nur in ihrem eigenen Lande Macht haben. Er kann den Feind auch in seiner Heimat empfindlich treffen, mag sie noch so weit abliegen. אִיִּים sind die fernen Inseln oder Küsten (vielleicht des schwarzen Meeres?), von wo Gogs Truppen kommen. 7 Dabei ist Jahwes Endzweck immer der gleiche: Heiligung seines Namens (vgl. zu 38 16). Interessant ist, dass LXX אַחֵל mit βεβηλωθήσεται wiedergiebt. „Sie nahmen wohl daran, dass Gott selbst seinen Namen entweiht haben sollte, Anstoss“ (Hitzig). 8 Zu הַיּוֹם (s. 38 18) im eschatologischen Sinne (vgl. Am 5 18) s. zu 7 7 13 5 30 3 18. Es ist ausserordentlich merkwürdig, dass Hes. einen solchen Gerichtstag noch nach der grossen Wende der Dinge erwartet. Er lässt damit die völlige Herstellung des Heils sich sozusagen in zwei Akten vollziehen; den zweiten eröffnet die Niederwerfung Gogs, wie der erste mit der Vernichtung von Israels Nachbarvölkern beginnt. Hes. steht mit dieser Erwartung unter den atl. Propheten einzig da. 9 f. Zur willkommensten Kriegsbeute gehören gewöhnlich die Waffen, weil man sich ihrer selber wieder bedienen kann. Anders hier: Was sollte Israel auch mit Waffen anfangen, da es ja doch in Zukunft keine Kriege mehr zu führen haben wird (vgl. zu 38 11), wie denn schon jetzt Jahwe den Ausgang des Krieges ganz allein entscheidet? Daher es mit den erbeuteten Waffen nichts Besseres zu thun weiss, als dass es sie als Brennmaterial be-

nutzt, statt sich dieses vom Felde oder aus dem Walde zu holen. Hes. verrät bei dieser Gelegenheit keine Bekanntschaft mit Num 31 20. Wie gross aber die Zahl der Beutestücke sein wird, geht daraus hervor, dass sie auf sieben Jahre zur Feuerung ausreichen. Die Siebenzahl ist natürlich keine zufällige; sie spielt als Zahl der sieben Wandelsterne (Sonne, Mond und fünf Planeten) in der ganzen Apokalyptik eine wichtige Rolle. Hes. nennt auch sieben Waffenstücke. Statt צִנָּה (vgl. zu 38 4) möchte Cornill וְעֵץ חֲנִית Speerschaft (vgl. z. B. II Sam 21 19) lesen (LXX: καὶ κόντοις, vgl. I Sam 17 7). מַקֵּל יָד ist die Handgerte, womit man das Reittier antreibt, vgl. Num 22 27. Die letzten Worte von v. 10 geben recht deutlich dem Gefühle Ausdruck, das die spätern Juden stets beglückt hat, den Leuten (im Bösen) zu thun, wie sie ihnen selber (im Bösen) gethan. Man vgl. nur z. B. das Estherbuch. **11** Was aus den Gefallenen selber wird, ist Hes. keineswegs gleichgültig. Jesaja hatte sich einst darüber keine Skrupel gemacht, dass die Gefallenen Assurs im Lande liegen blieben und die Geier darauf den Sommer, alles Getier des Landes den Winter zubringen sollten (18 6). Anders Hes. Die Gefallenen sind ja unreine Heiden, wie sollten sie im Lande bleiben können? Sie müssen unbedingt daraus weggeschafft werden in den Osten des toten Meeres. Das ist der klare Sinn dieses für Hes.'s Heiligkeits- und Reinheitsideal hochwichtigen Verses. Im Einzelnen aber bietet er mancherlei Schwierigkeiten. Jahwe giebt Gog einen Ort, woselbst [sein] Grab sein soll. So ist der massor. Text zu übersetzen. Lieber aber wird man nach LXX Vulg. שֵׁם punktieren: *einen Ort des Grabdenkmals* (שֵׁם in diesem Sinne z. B. II Sam 8 13). Dieser Begräbnisort soll das „Thal der Wanderer" sein, ein gänzlich unbekannter geographischer Name. Er soll eine Anspielung auf den „Zug" der Skythen enthalten! Aber diese wäre so geistlos, dass wir unbedingt vorziehen, nach J. D. Michaelis und Anderer Vorgang עֲבָרִים zu punktieren. Damit werden wir nämlich auf das wohlbekannte Abarimgebirge im Ostjordanlande (Num 27 12 33 47f.) hingewiesen, zu dem beispielsweise auch der Berg Nebo gehörte (Dtn 32 49). Nach dem Namen des Gebirges mag leicht auch ein Thal benannt gewesen sein. Die folgenden Worte übersetzt man entweder: und es (sc. das durch die Leichen aufgefüllte Thal) versperrt den Reisenden den Weg (Kautzsch), oder: es schnürt den Reisenden den Atem ein sc. durch seinen Gestank (Ewald). Aber חָסַם wird sonst nur vom dreschenden Ochsen gebraucht, dem man das Maul nicht zubinden, d. h. keinen Maulkorb anlegen soll (Dtn 25 4). Es ist dann besonders störend, dass als Subjekt des Zustopfens das Thal. selber erscheint. Davon haben, wie mir scheint, mit Recht Hitzig und Cornill loszukommen versucht in enger Anlehnung an LXX und Pesch. In וְחֹסֶמֶת erkennt Cornill וְחָסְמוּ אֶת, in הִיא ein הַגַּיְא, während אֶת־הָעֹבְרִים Randglosse eines Lesers wäre, der des Thales vermeintlichen Eigennamen hinzufügte, also: *und sie* (sc. die Israeliten) *werden die Mündung des Thales verstopfen,* nämlich, „um es einem Grabe mehr zu verähnlichen und es gegen die geweihte Erde abzusperren". (Hitzig). Toy verzweifelt an der Möglichkeit der Wiederherstellung dieses Textes. **12** Zum Zweck dieses Verfahrens, sc. der „Reinigung" des Landes s. den vorigen Vers; ebenso zur Siebenzahl der Monate v. 10. Leichen verunreinigen

überhaupt (vgl. zu 44 25), erst recht von Heiden. **13** Diese Gefallenen zu begraben, ist kein Geschäft für Priester; diese dürfen ja zu keinem Leichnam hinzutreten (l. c.). Für das Laienvolk — das ist עַם־הָאָרֶץ — hat die Berührung mit dem Unreinen weniger zu sagen. Ja, der Zweck heiligt das Mittel, es thut damit ein gutes Werk, indem es die Reinheit des Landes wiederherstellt; d. h. aber, dass die Ausübung des Kultus wieder möglich wird und damit die Segnungen Jahwes auf Volk und Land zurückkehren können. Insofern bedeutet dieses Totengräbergeschäft einen Ruhmestitel für die, welche es ausführen, und eine Verherrlichung für Jahwe; alle Völker werden sehen, wie glänzend Israel aus der ihm von Gog angedrohten Gefahr hervorgeht. **14f.** Nicht nur die grosse Masse der Gefallenen soll aus dem Lande geschafft werden, auch nicht ein Einzelner darf übrig bleiben. Zu diesem Ende sollen „ständige“ Leute nach Verlauf der sieben Monate das Land durchziehen, um noch etwa übriggebliebene Leichen zu erspähen. Wo sie eine solche finden, sollen sie ein kleines Mal errichten, damit die, welche mit dem Begräbnis speziell beauftragt sind, sie hinausschaffen. Das ganze Säuberungsgeschäft verteilt sich also, wie es scheint, auf verschiedene Leute, die עֹבְרִים und die מְקַבְּרִים. Darnach ist Hitzigs Vermutung sehr ansprechend, dass v. 14 st. מְקַבְּרִים (LXX θάψαι = לקבר) zu lesen sei לַחְקֹר, *zu erspähen*, wo nicht, dem massor. Text noch näher kommend מְחַקְּרִים (?). אֶת־הָעֹבְרִים fehlt in LXX und Pesch., und Hes. wird dadurch von einem gänzlich verunglückten Wortspiel freigesprochen. Mit dem Text von **16ᵃ** ist schlechterdings nichts anzufangen, wenn ihn auch die wichtigsten Texteszeugen gemeinsam bieten. *Auch der Name einer Stadt ist Hamona* — das soll sich darauf beziehen, dass später eine Stadt (aber westlich vom Jordan, Beth Sean) angeblich in Erinnerung an den Skytheneinfall im 7. Jahrhundert Skythopolis hiess. Aber mag diese Beziehung auch richtig sein (vgl. Targum zu v. 11), so ist damit für die Ursprünglichkeit dieser Worte nichts gewonnen, im Gegenteil. Cornill glaubt וְגָמַר הֲמוֹנוֹ emendieren zu dürfen „da ist es aus mit seinem Getümmel“. Aber aufrichtiger wird sein das Bekenntnis, dass wir hier nicht wissen.

e) **Gottes Zweck in der Vernichtung Gogs 17–29.** Mit einem neuen Ansatz wird zuerst noch einmal v. 17–20 Gogs Vernichtung unter einem neuen Bilde vergegenwärtigt, nämlich dem eines ungeheuern Schlachtopfers. **17** Jedes Opfer ist ursprünglich Opfermahlzeit, zu der wohl Gäste eingeladen zu werden pflegen (vgl. I Sam 9 13 II Sam 6 19 15 11 Neh 8 10). קְרֻאִים ist geradezu term. techn. für Opfergäste. Die, welche hier geladen werden sollen, sind die Vögel des Himmels und die Tiere des Feldes. Das Bild ist um so eher möglich, als auch in Wirklichkeit der Begriff der Opfergemeinschaft ein sehr dehnbarer gewesen zu sein scheint. Die Opfer fanden in der That vorzugsweise auf den Höhen statt (vgl. I Sam 9). Nicht nur sollen hier die Opfergäste das Fleisch essen, sondern auch das Blut trinken. Das erinnert recht deutlich an den ursprünglichen Opferbrauch, wo gerade der gemeinsame Genuss des Blutes (der Gottheit wurde davon vorgesetzt, indem z. B. an den Stein gestrichen wurde, in dem man sie sich hausend dachte) die Gottheit und die Opfergäste besonders nahe verband. Der horror vor dem Blutgenuss kam den Israeliten

erst nach und nach, freilich schon in früher Zeit. **18** Die Rolle der Schlachttiere spielen die Feinde, Schlachttiere meist auserlesener Art. Zu Basan vgl. zu 27 6. **19** So üppig soll das Opfer ausfallen, dass man sich vom Blute berauscht. Dass es bei den Opfern in Wirklichkeit nicht immer sehr mässig ablief, zeigen Stellen wie I Sam 1 13 Jes 28 8. **20** Stilistisch nicht sehr glücklich wird, woran die Opfergäste sich erlaben sollen, noch ohne Bild ausgeführt. רֶכֶב wäre hier unerträglich, wenn es nicht gelegentlich nicht blos den Wagen, sondern auch das Tier am Wagen bezeichnen könnte (vgl. II Sam 8 4). Andernfalls wäre nach LXX, Pesch., Vulg. וְרֹכֵב zu punktieren. **21—24** führen Gottes Ziel beim Vernichtungsgerichte über Gog noch deutlich aus: Es gilt den Heiden und gilt Israel. Den Heiden, sofern sie zur Erkenntnis kommen sollen: Nicht weil Jahwe nicht die Macht gehabt hätte, sein Volk vor den Feinden zu retten, hat er es ihnen preisgegeben. Hat er jetzt Gog vernichtet, so hätte er sicherlich auch damals über die Feinde seines Volkes Herr werden können. Aber sein Volk hat sich durch böse Thaten verschuldet; darum war es Jahwes מִשְׁפָּט, sein Antlitz von ihm zurückzuziehen und es ins Land seiner Feinde wandern zu lassen. Dagegen soll Israel aus Gogs Vernichtung lernen, wie Jahwe fortan auf immer sein Gott sein will. Sehr ansprechend ist Cornills Emendation v. 21: בְּגוֹג st. בַּגּוֹיִם. v. 24 אַתֶּם st. אֹתָם. **25** Die besprochene Ausführung leitet über zur Darlegung des letzten Endzweckes von Gottes Thun: Heiligung seines Namens. In dieser Hinsicht kann Hes. Jahwe geradezu ein „Eifern" zuschreiben. Zu שׁוּב שְׁבוּת vgl. zu 16 53. **26** Die Manifestation Gottes enthält in diesem Zusammenhang (vgl. v. 22) für Israel nur Tröstliches. Es ist daher trotz 16 61 63 20 43 36 31 f. schlecht angebracht נָשׁוּ = נָֽשְׂאוּ zu fassen, so beliebt bei Hes. der Ausdruck נָשָׂא כְלִמָּה ist. Mit Recht scheinen mir daher die meisten Neuern (doch nicht Smend) וְנָשׁוּ zu punktieren: *und vergessen sollen sie ihre Schmach.* Noch sicherer wäre diese Punktation, wenn wir mit Cornill (s. z. St.) כָּל־מְרָתָם (vgl. Jer 50 21) emendieren dürften: all ihren Abfall. **29** Was diese völlige Umwandlung zu Stande bringt, ist schliesslich nicht Menschen- sondern Gotteswerk, der Geist, den er über Israel ausgiesst. Dieser Geist ist, weil er den unverbrüchlichen Gehorsam gegen Jahwes Gesetz verbürgt (vgl. 36 27), zugleich das Pfand ewigen Glückes, sofern Jahwe fortan nicht mehr nötig haben wird, vor dem Volke wegen seiner Sünden das Angesicht zu verbergen. So klingt dieser Abschnitt in reine Verheissung aus, die für Hes.'s Glauben nicht ausbleiben kann, weil ihre Erfüllung nur von Gott abhängt. Damit ist der feste Grund gelegt, auf welchem sich die Ordnung der künftigen Theokratie (Cap. 40—48) aufbauen kann.

III. Dritter Abschnitt.

Die fertige Ordnung der künftigen Dinge (Hesekiels Verfassungsentwurf) (Cap. 40—48).

I. Die Beschreibung des Kultusortes und seine Einweihung (Cap. 40—43).

a) **Einleitung** (40 1–4). 1 Mit dem 25. Jahre von Hes.'s Verbannung werden wir in das Jahr 573 versetzt; es ist darnach das vorliegende Stück mit Ausnahme des Nachtrages 29 17–21, der noch zwei Jahre später fällt, das letzte Produkt von Hes.'s Schriftstellerei. Das nur hier vorkommende רֹאשׁ הַשָּׁנָה muss nach Massgabe des spätern Hebräisch den Neujahrstag bezeichnen; dass er auf den „zehnten des Monats" fällt, ist nur möglich, wenn zwei Jahresrechnungen neben einander hergehen. In der That begann das altisraelitische Jahr im Herbst, während man im Exil unter dem Einfluss babylonischer Sitte den Jahresanfang in den Frühling zu verlegen anfing, aber nicht durchgängig; man unterschied vielmehr fortan bürgerliches und kirchliches Jahr, indem man für dieses an der alten Zeitrechnung festhielt; so erklärt sich, dass in P Neujahr auf den ersten des siebenten Monats fällt (Lev 23 24 Num 29 1); hier ist wohl auch der siebente Monat verstanden; wenn dagegen gleichwie in Lev 25 9 der zehnte Tag Jahresanfang ist, so zeigt dies so recht, wie diese Verhältnisse erst in der Entwickelung begriffen sind; später wird der zehnte der Versöhnungstag. Toy glaubt ändern zu müssen בָּרִאשׁוֹן im ersten Monat (vgl. LXX); aber das ist doch wohl unnötig. Dass Hes.'s Vision (zum Ausdruck vgl. zu 1 3) gerade auf den Neujahrstag fällt, betont er mit Absicht, beginnt ja doch für ihn mit dem Erstehen des Tempels eine neue Gnadenzeit. שָׁמָּה (scil. nach der Stadt) fehlt in den alten Übersetzungen; mit ihm steht und fällt הֱבִיאַנִי in 2. Zu מַרְאוֹת אֱל' vgl. 8 3. Das Land, wohin er gebracht wird, nennt er Israel; denn er erwartet für die Zukunft die Vereinigung Judas mit dem Zehnstämmereich. Der hohe Berg erinnert durchaus an Jes 2 2 (vgl. zu Hes 17 22). Was auf ihm wie eine Stadt aussieht, ist nicht etwa das künftige Jerusalem, dieses wird ja fortan ca. $2^1/_2$ km vom Tempel entfernt sein, sondern eben das Tempelgebäude. Für מִנֶּגֶב, dem kein ordentlicher Sinn abzugewinnen ist, lese man mit LXX: מִנֶּגֶד, Toy: מִנֶּגְדִּי *mir gegenüber* (vgl. die ausführliche Erörterung bei Hitzig). **3** Der Mann, dessen Hes. gewahr wird, steht natürlich im Dienste Gottes (vgl. zu 9 2). Der Vergleich mit Erz soll nicht besagen, dass er kriegerisch ausgesehen hätte, sondern ist nach 1 7 zu verstehen; das Erz ist glänzend (LXX: χαλκοῦ στίλβοντος). Linnenfaden und Rutenstab sollen zum Messen dienen, dieser von kleinern, jener von grössern Dimensionen. Das Thor, in welchem der Engel steht, ist nach dem Folgenden das Ostthor. 4 Man beachte, dass der Engel Hes. nicht anders anredet als Gott selbst. Wieder verbindet sich mit der Vision die Audition; zum Prophetischen aber gehört, dass Hes. das Geschaute und Gehörte dem Hause Israel kundgeben soll.

b) **Der äussere Vorhof** (40 5–27). α) Seine Umfassungsmauer (40 5).

5 Von aussen beginnend kommt Hes. zunächst an die Mauer, welche das ganze Tempelgebäude (בַּיִת) umschliesst. Alles hat so viel Realität, dass es gemessen werden kann. Ganz korrekt giebt Hes. zuerst die Länge der Messrute und die Masseinheit an; diese ist nicht die gewöhnliche Elle, sondern *die Elle und eine Handbreite lang;* wahrscheinlich ist diese grössere Elle die alte Masseinheit, die durch die kleinere Elle allmählich verdrängt wurde. Unsicher ist dagegen, ob die hebräischen Längenmasse die gleichen sind wie in Babylonien oder wie in Ägypten, wo es ebenfalls je eine kleine und eine grosse (königliche) Elle gab. Die babylonische grosse betrug ca. 555 mm, die kleine ca. 495 mm; die ägyptische grosse dagegen (7 Handbreiten) 525—528 mm, die kleine ca. 450 mm (vgl. Benzinger Archäol. § 26). In beiden Fällen würde die Elle Hes.'s etwas über einen halben Meter ausmachen. Darnach ist die Umfassungsmauer (das ist הַבִּנְיָן) mit ihren 6 Ellen von einer stattlichen Dicke.

β) Das äussere Ostthor (40 6–16). S. Figur 1. 6 וַיָּבוֹא אֶל שַׁעַר kann hier nicht heissen, der Engel sei zum Thor hinzugetreten; denn nach v. 3 stand er schon daran (l. daher auch הַשַּׁעַר wie LXX, Pesch., Targ.); vielmehr: *er trat in das Thor.* Dann ist aber unerträglich, dass es gleich darauf heisst, er sei auf seinen Stufen hinaufgestiegen; denn dies geht dem Eintritt in das Thor voran, da die Stufen, wie sich zeigen wird, ausserhalb desselben liegen; die ganze Schwierigkeit wird gehoben, wenn wir das in LXX fehlende וַיַּעַל streichen; es mag in den Text geraten sein, um den Ausfall eines ursprünglichen שֶׁבַע, das LXX noch bietet, zu ersetzen, also: er trat *auf seinen sieben Stufen* in das Thor. Unter רֹחַב muss bei der Schwelle dasselbe verstanden sein, was bei der Umfassungsmauer, auf unserer Zeichnung a—b, also die Dimension, die wir im Deutschen eher die Länge nennen würden, aber אֹרֶךְ bezeichnet bei Hes., wo zwei Seiten angegeben sind, stets die längere. Die Breite der Schwelle ist identisch mit der Breite der Mauer „und, wie die Berechnung schliesslich ergiebt, mit ihr in einer Linie, während die Treppe vorn ausser Rechnung bleibt" (Smend). Die in LXX fehlenden Schlussworte וְאֵת סַף u. s. w. sind wohl durch Dittographie entstanden. 7 LXX bietet einen weit ausführlichern Text, der einzig eine wirklich deutliche Beschreibung enthält, nämlich: *Und eine Nische, eine Rute lang und eine Rute breit und ein Wandpfeiler* (αἰλάμ = אַיִל) *zwischen (je zwei) Nischen von fünf Ellen, und die zweite Nische eine Rute lang und eine Rute breit und den Wandpfeiler: fünf Ellen, und die dritte Nische eine Rute lang und eine Rute breit.* Die kürzere Redaktion des massor. Textes dürfte zu Stande gekommen sein durch absichtliches Streichen, da man dieser Ausführlichkeit nicht zu bedürfen glaubte, oder durch irrtümliches Abspringen, was bei der Wiederholung der kleinen Worte besonders leicht geschehen konnte. Ist man also über die Eingangs-Schwelle (A) getreten, so folgen zu beiden Seiten drei quadratische Nischen (B—G), welche je durch Wandpfeiler (H—L) von einander getrennt sind. Hat man den Raum zwischen den beiden hintersten Nischen (D und E) durchschritten, so gelangt man abermals auf eine Schwelle (M) gleicher Breite wie die erste (A), die nun den Übergang vermittelt vom Thordurchgang zu der einwärts (מֵהַבָּיִת) d. h. gegen den Vorhof zu gelegenen Säulenhalle אוּלָם (N); zur Form אוּלָם, אֻלָם oder אֵילָם,

אֵלָם vgl. Toy zu 8 16. Über den Zweck der Nischen wird uns 44 11 einen Wink geben. **8** hat keine andere Bedeutung, als dass er recht deutlich zeigt, was einem Abschreiber Menschliches passieren konnte. Er fing den Vers richtig an und geriet bei den Worten אֵלָם הַשַּׁעַר in die gleichen Worte des vorigen Verses zurück, so dass wir jetzt, um seinen Fehler wieder gut zu machen, von

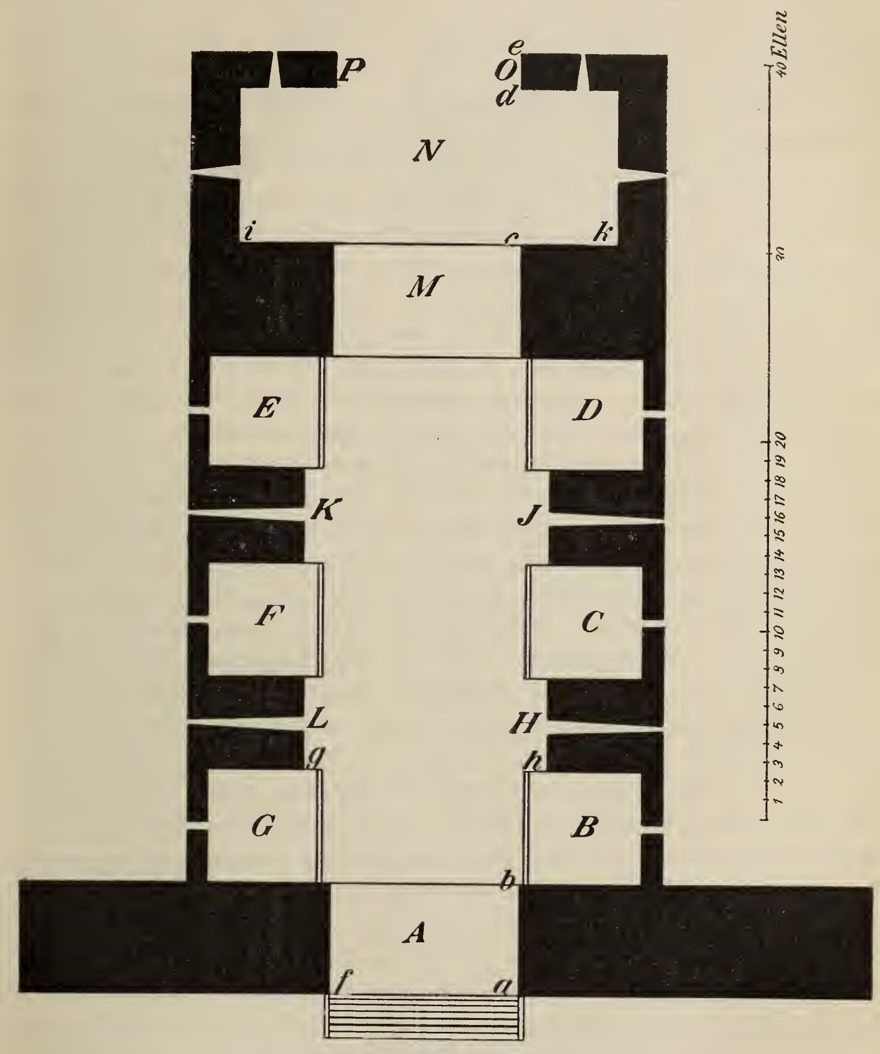


Fig. 1: Ein äusseres Tempelthor.

אֵלָם הַשּׁ״ in v. 8 auf die gleichen Worte in **9** überlesen müssen. LXX ist übrigens das umgekehrte Missgeschick begegnet, indem sie auf אֵלָם הַשּׁ״ in v. 9 schon aus den gleichen Worten in v. 7 überlas. Die Vorhalle und ihre Pfeiler werden nach derselben Richtung gemessen wie das Bisherige, d. h. von Ost nach West; es sind also die Dimensionen c—d und d—e; vermutlich war der אַיִל (= vorspringender Wandpfeiler OP) von der gleichen Breite wie die ganze

Wand der Vorhalle gegen den Vorhof. Dass die Vorhalle übrigens nach innen (d. h. gegen den Vorhof) zu liegt, wird wohl darum noch einmal (vgl. v. 7) hervorgehoben, weil die Anlage des innern Thores die umgekehrte ist. **10** Ehe die Breitendimensionen angegeben werden, folgt noch ein Wort über die symmetrische Anlage der Nischen (B—G) und der Pfeiler (H—L). דֶּרֶךְ הַקָּדִים dürfte, als Glosse in den Text gedrungen, die ursprünglichen Worte תָּא נֶגֶד תָּא verdrängt haben, welche LXX noch an dieser Stelle las. **11** Unter der Breite des Thoreingangs ist ohne Zweifel die Strecke a—f unserer Zeichnung zu verstehen. Überaus grosse Schwierigkeit dagegen bietet die folgende Angabe: eine Längendimension von 13 Ellen vermag hier Niemand befriedigend zu erklären. Am Bequemsten ist ihre Streichung (Smend, Cornill); aber dagegen spricht, dass die Worte allgemein überliefert sind. Wir möchten daher doch die Lösung wagen, statt des anstössigen אֹרֶךְ einfach וְדֶרֶךְ zu lesen: *und den Thorweg dreizehn Ellen.* Verstanden darunter wäre die Breite g—h des eigentlichen Thorweges, der sich zwischen den beiden Schwellen (AM) befindet. Man wendet dagegen ein: Da die Breite des ganzen Thores 25 Ellen betrage, die Tiefe der beiden Nischen je 6, so bleibe bei der Annahme eines 13 Ellen breiten Thorweges nichts mehr für die Hinterwände der Nischen übrig. Dieser Einwand fällt dahin, wenn wir **12** etwas anders auffassen dürfen als gewöhnlich geschieht. Wir möchten nämlich nicht annehmen, dass die Einfriedigung oder Barriere (גְּבוּל) der Nischen selber eine Elle breit gewesen sei; (denn eine solche Breite wäre für die wachhabenden Beamten nicht nur unnütz, sondern geradezu zweckwidrig gewesen), sondern dass sie blos um eine Elle in den Thorweg hineingereicht habe. Die Breite des Thorweges betrug dann zwischen zwei Wachständen blos 11 Ellen; die Wachstände selbst wären darnach nicht sowohl Nischen als viel eher eine Art vorspringender Logen, und für ihre Hinterwände blieben noch ca. 2 Ellen im Ganzen übrig. Diese Erklärung von v. 12 hat den Vorteil, dass sie zugleich die Richtigkeit seiner gegenwärtigen Stellung hinter v. 11 deutlich erweist (gegen Cornill): v. 12 beschränkt einfach die Angabe von 11[b]. Hinter dem ersten אחת ist מִפֹּה ausgefallen (LXX, Pesch.) **13** Deutlich ist die Meinung des Verses: die Gesamtbreite des Thors betrug 25 Ellen; aber dass sie von Dach zu Dach gemessen werden soll, ist zum Mindesten sonderbar und bleibt damit nur fraglich erklärt, dass auf diese Weise die Hinterwände der Wachstände mit eingerechnet werden sollen; LXX scheint statt גַּג gelesen zu haben קִיר „Mauerwand". Wenn פֶּתַח נֶגֶד פֶּתַח in diesem Zusammenhange richtig ist, so würde es andeuten, dass die Wachstände durch die Hinterwände Ausgänge in den Vorhof hatten, was allerdings sehr wahrscheinlich ist. Cornill setzt die Worte freilich hinter v. 14 und versteht sie als Thüren des Thorgebäudes. **14** bietet einen Anstoss nach dem andern. Wo Hes. der ganze Tempel in voller Realität fertig vor Augen steht, ist וַיַּעַשׂ unbegreiflich; und was Pfeiler von 60 Ellen hier sollen, ist erst recht nicht abzusehen. Man hat offenbar richtig erkannt, dass in אֵילִים das אֵילָם oder אוּלָם stekt, und wir es also hier mit der uns noch unbekannten Breitendimension der Vorhalle (i—k) zu thun haben; dazu kann nun aber blos die Massangabe der LXX: zwanzig Ellen statt sechzig verwendet werden; also .... *die Vor-*



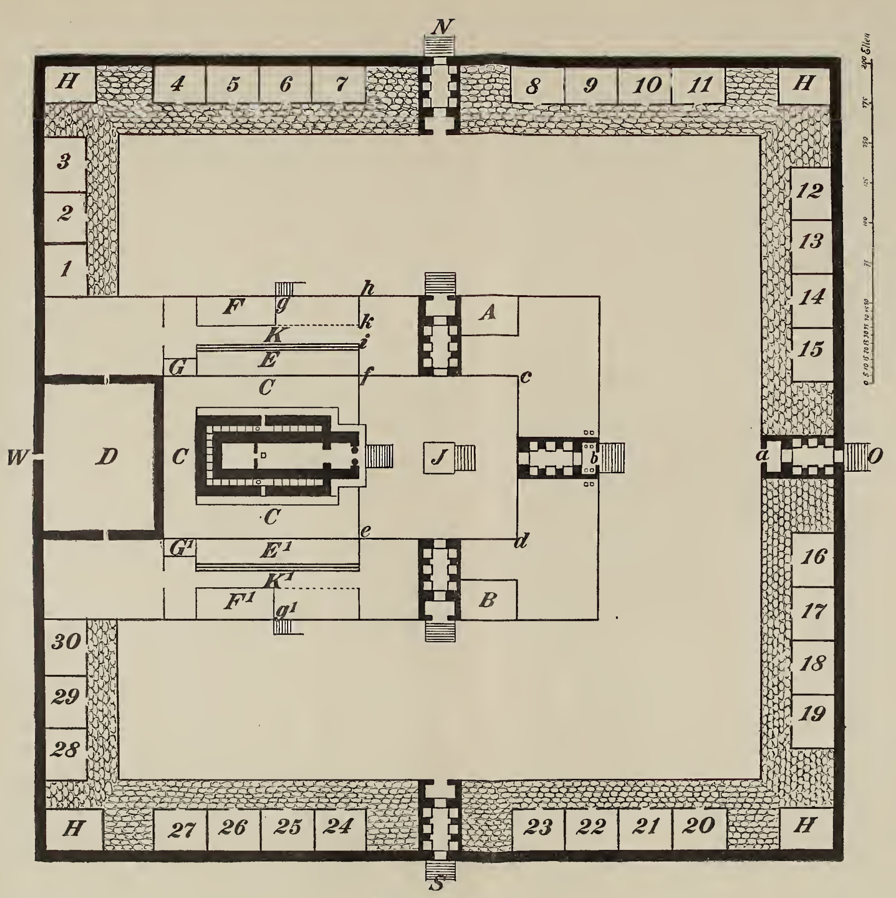


Fig. 2: Der Tempelplan.

halle zwanzig Ellen. Völlig unverständlich ist 14b. Es ist auch nicht viel zu gewinnen, wenn man in אֶל und אֵיל eine Dittographie zu finden meinte und vielleicht noch nach LXX vor הַשַּׁעַר einsetzte תָּאֵי (und nach dem Vorhofe gingen die Thorkammern ringsum), oder wenn Toy vorschlägt וְאֶל אֻלָם הַשַּׁעַר הֶחָצֵר, an die Vorhalle des Thores grenzte der Vorhof. **15** Deutlich ist wieder der Sinn im Ganzen, während im Einzelnen Verschiedenes zu verbessern ist. Entsprechend der Gesamtbreite des Thorgebäudes (in v. 13) wird hier seine Gesamtlänge angegeben. Aus dem schon Gesagten wäre sie folgendermassen zu berechnen: 1) äussere Schwelle = 6 Ellen, 2) 3 Wachstände à 6 E. = 18 E. 3) 2 Pfeiler à 5 E. = 10 E. 4) innere Schwelle = 6 E. 5) Vorhalle samt Wandpfeiler 8 + 2 = 10 E., zusammen 50 E. In der That nennt diese Zahl auch unser Vers. Nur ist als Ausgangspunkt der Messung zu lesen: וּמִלִּפְנֵי und statt עַל־לִפְנֵי : עַד לִפְנֵי (Est 4 2) resp. blosses לִפְנֵי. Das הַיּאתוֹן (Kĕrē הָאִיתוֹן), wofür etymologisch richtiger vielleicht הָאִתְיוֹן (Cornill), scheint nach Analogie von הַחִיצוֹן als Adjektiv aufgefasst worden zu sein, während es Substantiv sein muss; darnach lesen wir אִתְיוֹן הַשַּׁעַר *und vom Eingang des Thores...* Das Thor ist also doppelt so lang als breit. **16** wird noch nachgetragen, woher das Thor, das ja vollständig gedeckt ist, sein Licht empfängt. Seine beiden seitlichen Mauern sind nämlich durch eine Reihe von vergitterten (= אֲטֻמוֹת) Fenstern unterbrochen, welche nach innen (לִפְנִימָה) eingeschrägt sind; sie scheinen gleich konstruiert zu sein wie am salomonischen Tempel (I Reg 6 4). Auffallen dürfte, dass auch in die Pfeiler (zur Suffixform in אֵילֵהֵמָּה vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 91 l) solche Fenster eingelassen sind, da sie ja, die Mauerwand nicht inbegriffen, 5 Ellen dick waren; sie brauchen darum aber nicht als hohl vorgestellt zu werden. Smend weist darauf hin, dass man solchen „schiessschartenähnlichen“ Fenstern namentlich an ägyptischen Tempelbauten häufig begegne. Da das Thor nur eine Vorhalle hat, ist der Plur. אֵלַמּוֹת in den Sing., viell. mit Pron. Suffix der 3. masc. zu korrigieren (אֵלָם = אוּלָם s. zu v. 7); v. 8 dürfte den Fehler verschuldet haben; ferner ist וְ in וְחַלּוֹנוֹת zu streichen: *und auch die Vorhalle hatte Fenster ringsum, nach innen einfallend, und an den Wandpfeilern* (LXX: מִפֹּה וּמִפֹּה, *hüben und drüben*) *waren Palmen.* Unter diesen Wandpfeilern sind natürlich die beiden v. 9 genannten der Vorhalle zu verstehen (OP vgl. v. 26). Das Palmblatt als Motiv der Ornamentik ist assyrischer Herkunft (Benzinger Archäol. § 36 5).

γ) Einrichtung und Masse des äussern Vorhofes und seiner übrigen Thore (40 17–27). **17** f. Der äussern Vorhofmauer entlang, in den Vorhof selbst so weit hineinragend als das beschriebene Thor, läuft ein Steinpflaster; darauf stehen 30 Zellen, d. h. wohl einzelne Zellengebäude. Ihre Verteilung im Einzelnen ist verschieden denkbar; es können sich auf Nord-, Ost- und Südseite je 10 befunden haben (s. z. B. den Tempelplan Smends und Benzingers, Figur 2), möglicherweise aber auch blos je 8 und 6 an der Westseite (so auf v. Orellis und unserm Plane; dafür dürfte das סָבִיב סָבִיב sprechen). Die letzten Worte von v. 18, das sei das untere Steinpflaster gewesen, sind insofern verdächtig, als im Verlaufe von nichts Entsprechendem die Rede ist. Sind sie aber richtig, so lässt sich daraus schliessen, dass der höher gelegene

innere Vorhof ebenfalls ein solches Pflaster hatte, wenn er nicht überhaupt als ganz gepflastert vorzustellen ist (vgl. II Chr 7 3 u. den Aristeasbrief). Die Verwendung der 30 Zellen betreffend können wir blos vermuten, dass sie zur Aufbewahrung der Vorräte für das Volk und zur Abhaltung von Opfermahlzeiten (vgl. I Sam 9 22 Jer 35 2) dienen sollten. Schwerlich wird Hes.'s Meinung gewesen sein, dass sie Einzelnen eigentümlich gehören sollten, wie es in Wirklichkeit wohl vorkam (8 8–12 II Reg 23 11 Jer 35 4f. 36 10 Esr 10 6). **19** Die Breite des äussern Vorhofes ergiebt sich aus der Distanz zwischen äusserm (oder als tieferliegendem hier „untern" genanntem) Thore und innerm. Nicht deutlich ist aber aus dem massoreth. Texte der Ausgangspunkt der Messung ersichtlich; soll sie beim äussern oder innern Ende des Thorgebäudes beginnen? Dem hilft LXX ab, indem sie hinter הַתַּחְתּוֹן (das ה am Schlusse scheint blosser Schreibfehler zu sein) noch מֵהַבַּיִת las, was dem מִחוּץ trefflich entspricht. Mit ihr ist auch für הֶחָצֵר notwendig הַשַּׁעַר zu lesen. Die gemessene Strecke, die 100 Ellen beträgt, ist auf unserm Plane des gesamten Tempels (Fig. 2) a—b. Die beiden letzten Worte des Verses sind gegenwärtig völlig sinnlos; sie sind, wie LXX zeigt, blosse Bruchstücke, das erste einer überflüssigen, wenn auch richtigen Glosse, die übrigens etwas versprengt ist: הַפּוֹנֶה הַקָּדִים (auf הַשַּׁעַר הַפְּנִימִי gehend), das zweite eines notwendigen Sätzchens: וַיּוֹלִיכֵנִי דֶרֶךְ הַצָּפוֹן. **21** L. אֱלָמוֹ, wie auch im folgenden Verse, während bei den andern Worten das Ḳĕrē mit dem Plural im Rechte ist. **22** Dass die Ausstattung des Nordthores die gleiche ist wie die des Ostthores, ist natürlich. Nun aber haben wir gerade vom Masse der Fenster und der Palmen nichts gehört. Das כְּמִדַּת dürfte daher wohl aus כְּמוֹ (LXX) verdorben und dem Abschreiber unter der Nachwirkung des Ausdruckes im vorhergehenden Verse in die Feder gekommen sein. Noch anstössiger ist der Schluss, als hätte die Vorhalle vor den 7 Stufen gelegen. Die Korrektur bietet sich nach LXX wiederum von selber: statt לִפְנֵיהֶם ist לִפְנִימָה zu lesen: *u. seine Vorhalle lag nach innen,* d. h. gegen den Vorhof zu. Übrigens ist noch die wiederholte Nennung der Vorhalle zwischen Fenstern und Palmen zum Mindesten verdächtig. **23** *Und ein Thor hatte der innere Vorhof gegenüber dem Thore nach Norden und nach Osten:* diese Aussage ist höchst befremdlich; vom innern Ostthore ist ja schon die Rede gewesen, und gab es denn nicht auch ein inneres Südthor? zudem befindet sich Hes. für den Augenblick im Norden. Alles wird klipp und klar, wenn wir mit LXX vor הַקָּדִים einsetzen כְּשַׁעַר: *gegenüber dem Nordthore wie beim Ostthore.* **24** Vergessen sind beim Südthore im massor. Text die Kammern, welche LXX namhaft macht. **26** Ob עֹלוֹתו bedeuten kann: sein Aufgang, ist nicht erweislich. Cornill liest dafür bloses לוֹ und erklärt ע aus Dittographie des Schluss-ע von שֶׁבַע, welche Form er für שִׁבְעָה einsetzt. Ich möchte dagegen vorschlagen ומ״ שֶׁבַע הֶעֱלוּ בוֹ (vgl. v. 23): *und 7 Stufen führten zu ihm hinauf.* Für לִפְנֵיהֶם ist natürlich wie v. 22 לִפְנִימָה zu lesen.

c) **Der innere Vorhof (40 28–47).** α) Die drei innern Thore (v. 28–37). Ihre Anlage ist derjenigen der äussern durchaus gleich mit dem einzigen Unterschiede, dass sich ihre Vorhalle am entgegengesetzten Ende befindet, also nach dem äussern Vorhofe hin; es führen zu ihr acht, nicht sieben Stufen empor, ein

Ausdruck der zunehmenden Heiligkeit des Ortes (v. 31). Diese unbedeutende Differenz macht eine Zeichnung eines innern Thores überflüssig. **28** Durch das Südthor wird Hes. in den innern Vorhof geführt, weil er v. 27 schon am innern Südthore stand. Das zweite הַדָּרוֹם (in LXX fehlend) ist wohl blos als (richtige) Glosse in den Text gedrungen, weshalb der Artikel in הַשַּׁעַר stehen geblieben ist. **30** Mit diesem Verse ist absolut nichts anzufangen; er fehlt zudem in LXX und selbst hebr. Handschriften und wird daher von den meisten Neuern (auch z. B. v. Orelli) gestrichen; entstanden mag er sein aus einer unrichtigen Variante von 29[b]. **31** מַעֲלוֹ (so wird zu punktieren sein) *sein Aufgang* wird von Cornill vielleicht mit Unrecht beanstandet; er liest nach LXX לוֹ. **32** Wie kann Hes. in den innern Vorhof in der Richtung nach Osten gebracht werden, wenn er v. 28 schon durch das Südthor in denselben gebracht worden ist? Die Korrektur giebt uns LXX an die Hand. Statt הֶחָצֵר הַפְּנִימִי ist zu lesen: הַשַּׁעַר הַפּוֹנֶה, *und er brachte mich* (sc. im innern Vorhofe) *zum Thore, das in der Richtung nach Osten lag.* v. 32—**34**, **35**—**37** folgen die entsprechenden Angaben wie 28–31 über Ost- und Nordthor. Schon daraus geht hervor, dass **37** statt וְאֵלָו zu Anfang notwendig zu lesen ist וְאֵלַמּוֹ (LXX).

β) Die kultischen Vorrichtungen im innern Vorhofe (v. 38–46). **38** Aus 38[a] kann man mit einer unwesentlichen Änderung (בְּאֵלָם statt בְּאֵילִים) zur Not einen Sinn herausbekommen: *und es war eine Zelle, deren Eingang in der Vorhalle der Thore sich befand, — daselbst sollte man das Brandopfer abspülen.* Auffällig bleibt dabei namentlich der Plural הַשְּׁעָרִים; denn deutlich ist im Folgenden blos vom Ostthore die Rede, und die Zellen an Nord- und Südthor werden erst später (v. 44) genannt, mit etwas verschiedener Angabe ihrer Lage. Man liest daher wohl mit Ewald: שַׁעַר הַקָּדִים. Nun aber sprechen nicht blos Gründe der Symmetrie sondern namentlich auch v. 40 dafür, dass man die Zelle nicht ausserhalb des Thorgebäudes verlegen darf, wie gewöhnlich geschieht. Ob sie aber in den אַיִל zwischen Halle und Wachtstand aufgenommen werden darf (v. Orelli), bleibt doch fraglich. Aber namentlich würde man dem ganzen Tenor der Erzählung entsprechend eine ausdrückliche Erwähnung des Umstandes erwarten, dass der Engel Hes. vom innern Nordthore, wo er sich v. 35–37 befunden hat, nach dem Ostthore bringt. Diese Erwägung veranlasst Cornill zur Emendation: וַיּוֹלִיכֵנִי פֶּתַח הָאֵילָם אֲשֶׁר לְשַׁעַר הַקָּדִים *und er liess mich gehen zur Thür der Vorhalle des Ostthores.* Die in LXX fehlende zweite Vershälfte glaubt er dann ganz streichen zu dürfen. Er beanstandet יָדִיחוּ als Ausdruck für das Waschen des Opfers, da es II Chr 4 6 blos aus unserer Stelle interpoliert sei. Eine Schwierigkeit liegt allerdings darin, dass עֹלָה nicht synekdochisch alle Opfer bezeichnen kann und doch schwerlich blos das Waschen der Brandopfer namhaft gemacht würde. **39** Die vier Tische in der Vorhalle werden nach LXX blos zur Schlachtung von Sünd- und von Schuldopfern verwendet; darnach streicht Cornill הָעוֹלָה, es für v. 42 versparend. Wir geben ihm darin nicht Recht (vgl. zu v. 42). Zu beachten ist 1) der Widerspruch dieser Stelle zu Lev 1 11 6 18 7 2, wonach Brand-, Sünd- und Schuldopfer an der Nordseite des Altars geschlachtet werden sollen; 2) dass Sünd- und Schuldopfer (abgesehen von PC) hier zum ersten Male in der atl.

Litteratur vorkommen. אָשָׁם und חַטָּאת sind in der ältern Zeit Bussgelder, welche für Verfehlungen zu erstatten sind (I Sam 6 3 ff. II Reg 12 17). Über sie vgl. Benzinger Archäol. § 64 3. **40** Ausserhalb der beiden Seitenwände der Vorhalle stehen ebenfalls je 2 Tische; deutlich ist vom Ostthor die Rede; denn die Lage der beiden ersten wird bestimmt als *nordwärts dem, der zum Eingang des Thores hinaufsteigt.* **41** Die Addition der Opfertische 2 + 2 = 4 und 4 + 4 = 8 hat man bis auf Cornill ruhig hingenommen. Dieser macht aber mit Recht darauf aufmerksam, dass die Worte, so wie sie dastehen, geradezu unrichtig sind; denn nach dem Bisherigen sind לְכֶתֶף הַשַּׁעַר nicht je vier sondern blos je zwei Tische. Es dürften daher diese Worte wohl als Glosse in den Text gedrungen sein. Mit Recht ferner postuliert er für יִשְׁחֲטוּ am Schlusse ein Objekt; ein solches bietet uns LXX in τὰ θύματα = הַזָּבַח. Damit wird zugleich die unabweisbare Frage beantwortet, was denn auf den v. 40 genannten Tischen geschlachtet worden sei: *auf ihnen schlachtete man das Schlachtopfer.* Geht darnach das Pronominalsuffix in אֲלֵיהֶם auf die שֻׁלְחָנוֹת in v. 40, so fordert dies seinerseits die Ausscheidung von 41[a]. **42** enthält zunächst eine Angabe über Material und Grösse der *vier Tische für das Brandopfer.* Es unterliegt keinem Zweifel, dass diese vier nicht unter die bisher aufgezählten acht subsumiert werden können. Dann aber verlangen wir zu wissen, wo sie zu suchen sind. Auch hier wird Cornill im Rechte sein, wenn er die Antwort in LXX findet: sie liest nämlich am Schluss von v. 41: κατέναντι τῶν ὀκτὼ τραπεζῶν τῶν θυμάτων, wonach er unter Streichung von ὀκτώ den Anfang von v. 42 rekonstruiert: וּמִנֶּגֶד שֻׁלְחֲנוֹת הַזֶּבַח אַרְבָּעָה, *und den Schlachtopfertischen gegenüber waren vier Tische für das Brandopfer;* diese letztern standen also ebenfalls ausserhalb der Vorhalle des Ostthores, parallel den v. 40 genannten, aber weiter von ihr entfernt. Was nun aber ihre Verwendung betrifft, so dienen sie sicherlich nicht gleichzeitig zur Schlachtung und zur Aufnahme der Geräte, wie Cornill möchte, der die beiden Momente so verteilt, dass die Brandopfer auf den Tischen geschlachtet werden sollen, während ihr Rand (l. וּשְׂפָתָם in v. 43) die Geräte aufzunehmen habe. Warum sollten dann nicht auch die andern Opfertische mit einem solchen Rand versehen gewesen sein? Nun lässt sich die Bestimmung, dass man auf ihnen die Opfergeräte niederlegte, nicht ohne Gewalt aus dem Text entfernen; darnach muss die andere Angabe falsch sein, wonach diese Tische für das Brandopfer bestimmt gewesen seien, und v. 39 behält Recht, der die Brandopfer auf den erstgenannten Tischen schlachten lässt. Die angegebene Dimension der Steintische ist auch schwerlich gross genug für die Schlachtung der Brandopfer (trotz Cornill's gegenteiliger Ausführung). Für לְעוֹלָה möchte ich daher vorschlagen וְאֵלֶּה, *und zwar waren sie;* die Korruption, die schon alt sein muss, mag unter Einfluss von הָעוֹלָה am Schlusse entstanden sein. Die Auffassung von לְעוֹלָה *an der Treppe* scheint mir jedenfalls nicht besser. Auffällig bleibt immerhin אֲלֵיהֶם וְיַנִּיחוּ *auf ihnen — da legten sie nieder* und besonders הָעוֹלָה בָּם וְהַזָּבַח. Haben wir es blos mit einer Variante zu thun, die in den Text gedrungen wäre, dann müsste der eine oder andere Ausdruck die Opfer im Allgemeinen bezeichnen, was für זָבַח allenfalls anginge. Im andern Falle fragt man sich, wo die Schlachtmesser der

Sünd- und Schuldopfer bleiben. Ich wüsste kaum eine andere Antwort als den Vorschlag zu emendieren: ו׳ אֶת־כְּלֵי הָאָשָׁם וְהַחַטָּאת וְהָעוֹלָה וְהַזֶּבַח, *dort legten sie die Geräte von Schuld-, Sünd-, Brand- und Schlachtopfern nieder.* **43** Die Deutung von הַשְׁפַתַּיִם auf gabelförmige Pflöcke, Fleischhaken, die im Innern (בַּבַּיִת) der Vorhalle befestigt gewesen wären, ist neuerdings meist aufgegeben zu Gunsten der von LXX, Pesch., Vulg. verbürgten Lesung וּשְׂפָתָם *und ihr* (sc. der Steintische) *Rand;* dies zieht die weitere Konjektur von מְוּכָנִים בַּבַּיִת in מוּכָנָה מִבַּיִת oder vielleicht מָבְנָה מִבַּיִת (Ewald) nach sich. מִבַּיִת besagt wohl, dass der Rand *einwärts gerichtet* ist. Wozu er dient, ist nicht ganz deutlich. Seine Notwendigkeit würde sofort einleuchten, wenn v. 42 für וְיַנִּיחוּ zu lesen wäre וְיָדִיחוּ, *und sollten sie abspülen;* damit wäre zugleich erklärt, warum diese Tische aus massiven Quadern erbaut waren; denn zum blossen Darauflegen von Opfermessern erwartet man solche allerdings nicht (vgl. Cornill). Oder hätten vielleicht jene Steine besondere kultische Bedeutung? Vgl. die Dolmen Benzinger Archäol. § 11 3. Die zweite Vershälfte: *und auf die Tische sollte das Opferfleisch kommen* ist nach dem, was vorausgegangen ist, unerträglich schwach. Auch wir möchten daher den Text der LXX vorziehen, die gelesen zu haben scheint וְאֶל הַשֻּׁלְחָנוֹת מִלְמַעְלָה מִכְסוֹת לְכַסּוֹת מִמָּטָר וּמֵחֹרֶב *Und über den Tischen* (wohl über allen im Freien) *waren Schutzdächer zum Schutze vor Regen und Hitze.* Angebracht war das Schutzdach wohl an der Vorhalle selbst; natürlich kam es den Priestern nicht weniger als dem Opferfleisch und Opfergerät zu Statten. Der massor. Text entstand durch Ausfall dreier Worte und Korruption der beiden letzten. **44** Dass von Sängerzellen die Rede sei, hat zu mancherlei erbaulichen Betrachtungen Anlass gegeben, wie in der Heilszeit Alles singen und klingen werde. Indessen hat sich selbst Keil hier „auf die schlüpfrige Bahn der Textrevision begeben“ (Schröder), und mit Recht. Jedenfalls ist nach LXX für שָׁרִים zu lesen שְׁתַּיִם, dann natürlich לְשָׁכוֹת, und die zwei Zellen AB (Fig. 2) werden des Nähern bestimmt: die eine (l. für אֲשֶׁר: אַחַת) an der Seitenwand des Nordthores, die andere (l. für אֶחָד: וְאַחַת) an der Seitenwand des Südthores (l. für הַקָּדִים: הַדָּרוֹם). Ihre Fronten (l. beide Male פָּנֶיהָ) stehen einander gegenüber, die eine nach Süden, die andere nach Norden gerichtet. Natürlich sind diese Zellen, wie übrigens ausdrücklich hinzugefügt wird, im innern Vorhofe. Dazu passt nun aber schlecht genug der Anfang des Verses: *ausserhalb des innern Thores,* und welches Thores? Man denkt wohl an das Ostthor; aber dass ausserhalb des Ostthores an Nord- und Südthor Zellen angebracht seien, ist doch gar zu seltsam. Wir können es kaum umgehen, LXX auch in ihrer Wiedergabe des Versanfanges zu folgen: וַיְבִיאֵנִי לֶחָצֵר הַפְּנִימִי וְהִנֵּה לְשָׁכוֹת ש׳ *und er brachte mich in den innern Vorhof* (Hes. hat an der Thür der Vorhalle des Ostthores gestanden, v. 38), *und siehe....* **45 f.** זֹה (auch זוֹ) ist seltene Femininform zu זֶה, s. Stade Gr. § 171 a. Dass die v. 44 genannten Zellen für die Priester reserviert sein sollen, ist wohl eine Neuerung; denn nach 8 11 f. scheint es, dass in einer Zelle am Thor des innern Vorhofes sich auch Laien aufhalten durften. Aber selbst der Begriff der legitimen Priester wird beschränkt; es sind blos *die Söhne Zadoks, die von den Levisöhnen Jahwe nahen dürfen ihm zu dienen* (שָׁרַת im Unterschied von עָבַד Be-

zeichnung des ehrenvollen insbesondere priesterlichen Dienstes). Vgl. über diese wichtige Bestimmung zu 44 6–14. Unterschieden wird der Dienst im eigentlichen Tempelhause (בַּיִת im engern Sinne; wir denken namentlich an die Besorgung des h. Tisches 41 21 f.) und der Dienst am Altar vor dem Tempelhaus, beide Dienstleistungen sollten also nicht von den gleichen Priestern besorgt werden; aber auf alle Priester bezieht sich natürlich die genannte Einschränkung. שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת = *den Dienst besorgen;* eig.: religiös oder kultisch beobachten, was es zu beobachten giebt.

γ) Die Grösse des innern Vorhofes (Fig. 2: c d e f). **47** Bei der Messung kommen die Ecken zwischen den Thoren nicht in Betracht. Es ist wohl die richtigste Vermutung, dass der Altar (J) in der Mitte des Quadrates gestanden habe; er war auf diese Weise durch alle Thore gleich gut sichtbar; seine Beschreibung s. 43 13 ff.

d) **Das Tempelhaus** (vgl. Fig. 3) **und seine nächste Umgebung 40 48—41 26.**

α) Die Vorhalle (A) (40 48 f.). **48** Das אֶל־אֻלָם hat nach sich אֶל אֻלָם gezogen für אֵיל הָאֻלָם. 5 Ellen beträgt die Dicke eines jeden אַיִל (a—b). Die Breite des Thores wird natürlich nicht „hüben" und „drüben" gemessen. Der Abschreiber hat vom ersten הַשַּׁעַר gleich auf ein zweites übergelesen; darnach ist hinter הַשַּׁעַר nach LXX einzufügen אַרְבַּע עֶשְׂרֵה אַמָּה וְכִתְפוֹת הַשַּׁעַר, *und die Breite des Thores* (a—a, b—b) *14 Ellen und die Seitenwände des Thores* (b—c, b—d) *drei Ellen.* **49** Die 3 + 3 Ellen Seitenwand + 14 Ellen Thorbreite ergeben 20 Ellen; wenn diese 20 Ellen nun als Länge der Vorhalle erscheinen, so ist einfach zuzugeben, dass אֹרֶךְ wieder von zwei Dimensionen die grössere bezeichnet (vgl. I Reg 6 3); die Breite der Vorhalle (c—e, d—f) beträgt zwölf Ellen. עַשְׁתֵּי ist Schreibfehler für שְׁתֵּי (LXX, vgl. 41 13); ebenso אֲשֶׁר für עֶשֶׂר. War der äussere Vorhof um 7 Stufen höher als seine Umgebung, der innere um 8 höher als der äussere, so das eigentliche Tempelhaus um 10 höher als der innere; so sehr steigert sich die Heiligkeit des Ortes. Die 14 Ellen Thorbreite werden verengert durch zwei Säulen (g, g), welche an Jakin und Boas im salomonischen Tempel erinnern (I Reg 7 15–21). Diese letztern hatten beinahe 4 Ellen im Durchmesser, und es ist am Wahrscheinlichsten, dass Hes. sich die seinen gleich denkt. Ob sie zum Tragen gedient haben, ist nicht sicher zu erweisen. Vielleicht waren sie ursprünglich Symbole Jahwes, hervorgegangen aus den Masseben, die einst neben Jahwes Altar standen. Melkart wurde zu Tyrus in zwei Säulen verehrt (Herodot 2 44), und auch in den Tempeln zu Paphos und Hierapolis befanden sich zwei Säulen (vgl. Nowack Archäol. IV 1 § 76).

β) Der הֵיכָל (B) im engern Sinne 41 1 2. **1** Die Pfeiler des הֵיכָל (h—i, h—i) sind um eine Elle dicker als die der Vorhalle. Die letzten Worte werden wohl verschrieben sein aus רֹחַב הָאָיִל; sie sind aber auch so noch zum Mindesten überflüssig. אֹהֶל kommt in Hes. nirgends (ausser in אָהֳלָה u. אָהֳלִיבָה) vor. **2** Längen- (l—m, k—n) und Breitendimension (k—l, m—n) sind die gleichen wie im salomonischen Tempel. Die Breite des Einganges ist auf unserer Figur h—h, i—i, die der כִּתְפוֹת הַפֶּתַח i—k, i—l.

γ) Das Allerheiligste (C) 41 3 4. **3** Zu beachten ist, dass der Engel allein weitergeht. Das Allerheiligste zu betreten, dazu ist offenbar der Prophet

nicht heilig genug. Die Dicke der Pfeiler (o—p, o—p) ist zwei Ellen, die Breite des Eingangs (o—o, p—p) sechs Ellen; die Seitenwände — für וְרֹחַב l. mit LXX:

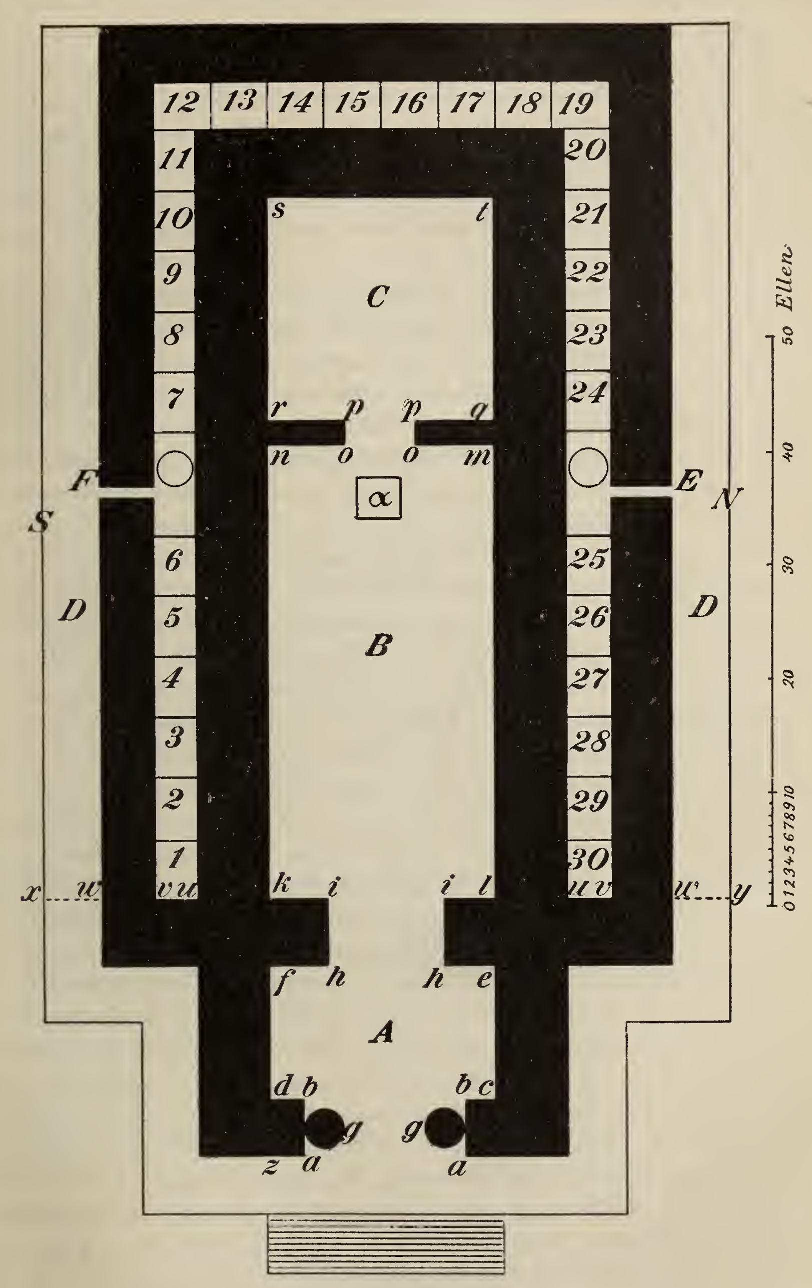


Fig. 3: Das Tempelhaus.

וְכִתְפוֹת — (p—r, p—q) betragen je sieben Ellen; am Schlusse wird nach LXX noch hinzuzufügen sein מִפֹּה וְשֶׁבַע אַמּוֹת מִפֹּה. Die Eingänge in Vorhalle, Inneres

und Innerstes nehmen in arithmetischer Reihe an Breite ab (14—10—6), während die Seitenwände in gleichem Verhältnis breiter werden (3—5—7). **4** Die Dimensionen des Allerheiligsten sind die gleichen wie im salom. Tempel. אֶל־פְּנֵי הַהֵיכָל scheint besagen zu sollen, dass die Breite r—q, nicht s—t gemessen wird. Wagt selbst der Engel nicht bis an die Rückwand zu gehen oder soll ihn Hes. auf diese Weise beim Messen besser verfolgen können? Cornill emendiert: וּפָנָה אֵלַי הַהֵיכָלָה, *und er wandte sich zu mir nach dem Tempelraume.* קֹדֶשׁ קָדָשִׁים bezeichnet den Superlativ der Heiligkeit; der Ausdruck dürfte hier zum ersten Male im AT vorkommen; indessen deckt er sich noch nicht mit dem Sprachgebrauch von PC; Hes. fasst ihn noch in allgemeinerem Sinne (vgl. 43 12 45 3 48 12).

δ) Der Seitenbau, seine Fundamente und der ihn umgebende Raum 41 5–11. In diesem Abschnitt „sind die Texteszeugen für sich meist unverständlich und gehen so weit auseinander, dass von einer Überlieferung eigentlich gar nicht die Rede sein kann und dass es vollkommen unmöglich ist, jemals festzustellen, was Hes. geschrieben hat. Angesichts dieser Sachlage sind zwei Wege möglich: entweder bequeme Resignation, indem man die Sache als doch nicht mehr sicher erkennbar einfach auf sich beruhen lässt, und das wäre vielleicht das Richtige; oder man sucht zu ermitteln, was etwa ursprünglich gestanden haben muss und bemüht sich dies mit den noch sicher erkennbaren Einzelheiten des Textes zu kombinieren“ (Cornill). Einige Anhaltspunkte gewährt uns der Bericht über den salomonischen Tempelbau, für dessen Verständnis Stade das Beste gethan hat (ZATW III 129—177). Darauf uns stützend, können wir wohl den Sinn der folgenden Verse ermitteln, ohne dass wir damit den Anspruch erheben wollten, den richtigen Text nach irgend einer Seite hin fixieren zu können. **5** Die Dicke der Mauer (k—u, l—u, übrigens gleich h—i) beträgt 6 Ellen, die Breite des Seitenbaues (צֵלָע) — es handelt sich blos um den untersten Stock im Lichten gemessen (u—v) 4 Ellen. Das letzte סָבִיב ist nach LXX, Pesch. zu streichen. Den Tempel Hes.'s umgiebt also wie den salomonischen rings, d. h. auf Süd-, West- u. Nordseite ein Seitenbau. Diesen beschreiben die folgenden Verse näher. **6** Dass 33 mal Seitengemach an Seitengemach gewesen sei, sucht Smend mit viel Kunst Hes. nachzurechnen; indessen sind שָׁלֹשׁ und שְׁלֹשִׁים nach dem überwiegenden Zeugnis der alten Versionen (vgl. auch Josephus Ant. VIII 3 2) umzustellen: *Und die Seitengemächer waren eines am andern, dreissig zu drei Malen;* d. h. der Seitenbau besteht aus 3 Stockwerken von je 30 Zellen. Wenn es nicht gelingen will, den zur Verfügung stehenden Raum in 30 gleich grosse Teile (mit gleicher Dicke der Zwischenmauern) einzuteilen, so ist eine verschiedene Grösse der Zellen einfach hinzunehmen. Auch der Seitenbau des salom. Tempels war dreistöckig, während über die Zellenzahl der einzelnen Stockwerke nichts ausgesagt war (I Reg 6 6). Es dienten diese Zellen wohl zur Aufnahme von Tempelgeräten und Geschenken. Für בָּאוֹת (LXX: διάστημα) schlägt Cornill vor בְּצָעוֹת (ein Synonym für מִגְרָעוֹת = διάστημα, I Reg 6 6): *und Verkürzungen hatte die Mauer des Tempelhauses für die seitlichen Stockwerke ringsum.* Die weitern Worte müssen den Schlussworten von I Reg 6 6 לְבִלְתִּי אֲחֹז בְּקִירוֹת הַבָּיִת entsprechen.

Nun aber sieht לִהְיוֹת אֲחוּזִים dem unmittelbar Folgenden so ähnlich, dass ich es als Variante glaube streichen zu dürfen (vgl. Cornill). Für das zweite אֲחוּזִים lese ich אֹחֲזִים, *damit sie* (nämlich die seitl. Stockwerke) *nicht in die Mauer des Tempelhauses eingriffen.* Ein Eingreifen hätte nämlich stattfinden können, weil die beiden obern Stockwerke des Seitenbaues an Breite zunahmen: dies der allgemeine Sinn von 7, der im Einzelnen mit Unklarheiten überladen ist, wie jeder Versuch einer Übersetzung zeigt: *Und breit[er]* .... (mit וְנָסְבָה, das übrigens LXX auslässt, ist nichts anzufangen; Toy וְהָרֹחַב נוֹסָף und die Breite nahm zu).... *wurden nach obenhin die Seitengemächer* (l. wenigstens 'הַצּ) *gemäss der Breitenzunahme* (LXX las כְּמוּסַף) *des Innern*(?) *nach oben rings um das Tempelhaus herum.* עַל־כֵּן רֹחַב לַבַּיִת לְמָעְלָה lasse ich auf sich beruhen. Sicher ist so viel: Die Breite der Seitengemächer vergrössert sich mit jedem Stockwerk; um wie viel, ist nicht gesagt; dürfen wir die gleiche Breitenzunahme wie im salom. Tempel annehmen (I Reg 6 6), so beträgt sie für jedes Stockwerk eine Elle; da nun bei Hes. das untere vier E. breit ist (v. 5), so würde das mittlere fünf, das obere sechs E. breit sein. Möglich wäre diese Breitenzunahme bei einem Vorspringen des obern Stockwerkes über sein unteres nach aussen hin, so wie es etwa bei mittelalterlichen Häusern der Fall ist. Dies ist aber hier so wenig die Meinung wie in I Reg 6. Vielmehr kommt die Breitenzunahme dadurch zustande, dass sich die Mauer durch innere Absätze nach oben verjüngt. Fraglich kann blos bleiben, ob beide Mauern, äussere und innere, sich in dieser Weise verjüngen (der einzelne Absatz betrug dann blos eine halbe Elle; vgl. Fig. 79 in Benzingers Archäol.), oder ob blos die eine, in diesem Falle die innere, die eigentliche Tempelmauer sich in zwei Absätzen (von je einer Elle) verjüngt. Sowohl I Reg 6 6 als der vorige Vers scheinen für diese zweite Auffassung zu sprechen. In 7b l. für וְכֵן : וּמִן, und weiter ist der Satz wohl nach LXX dahin zu ergänzen: *und von dem untern Stockwerk steigt man nach dem mittleren und von dem mittleren in das obere.* Diese Verbindung geschieht laut I Reg 6 8 בְּלוּלִים, womit wohl nicht Wendeltreppen sondern schon eher „hühnerstiegenartige Treppen" bezeichnet sind (vgl. ZATW III, 137). 8 Das rätselhafte θραέλ, welches LXX für וְרָאִיתִי liest, dürfte Davidson richtig erklärt haben als Transkription von וַתֵּרָא לְ (Imp. Niph., vgl. 10 8). Dazu bedarf es eines weiblichen Nomens statt גֹּבַהּ, etwa ein גַּבָּה, „erhöhtes Pflaster", vgl. Joh 19 13: *und es war am Tempelhause ein erhöhtes Pflaster sichtbar ringsum und die Fundamente der Seitengemächer betrugen eine volle Rute, sechs Ellen* .... אַצִּילָה ist nicht zu erklären (ob ein terminus technicus in der Baukunst?). Deutlich ist immerhin, dass unser Vers die Höhe des Suggestus angiebt, auf dem das Tempelhaus steht; die Verbindung stellt die Treppe mit ihren 10 Stufen her (40 49). 9 Die fünfellige Aussenmauer des Seitenbaues ist auf unserer Zeichnung v—w. Textliche Gründe (es bedarf einfach der Korrektur von בַּיִת in בֵּין) legen es sehr nahe, v. 9b mit v. 10 zu verbinden, wie gewöhnlich geschieht; es sprechen aber dagegen ganz entschieden sachliche Gründe, auf die z. T. schon Cornill hingewiesen hat. Der freigelassene Raum (מֻנָּח) wäre nach v. 10 zwanzig E. breit, während v. 11 seine Breite ausdrücklich auf fünf angegeben wird, und thatsächlich betrug der Zwischenraum zwischen צְלָעוֹת und לְשָׁכוֹת nicht 20 sondern

25 E. Und was soll die plötzliche Erwähnung der לְשָׁכוֹת, als kennten wir sie schon, während ihre Beschreibung doch erst im folgenden Kapitel folgt? Endlich wäre der Ausdruck auch insofern inconcinn, als die לְשָׁכוֹת nicht um das ganze Haus herumgehen wie die צְלָעוֹת. Diese Gründe veranlassen mich, v. 9[b] zu lesen: וַיִּשָּׁאֵר מֻנָּח בְּיַד הַיָּצוּעַ אֲשֶׁר ל׳, *und es blieb ein freier Raum übrig zur Seite* (zum Ausdruck vgl. Sach 4 12) *des Seitenbaues des Tempelhauses.* Dieser freie Raum ist noch auf dem im vorigen Verse genannten Suggestus zu denken (D). **10** In וּבֵין הַלְּשָׁכוֹת vermag ich blos eine etwas corrumpierte Glosse (ursprünglich vielleicht עַל־פְּנֵי הַל׳) zu erkennen, welche — durchaus richtig — besagen soll, dass der מֻנָּח nicht das ganze Tempelhaus umgeben habe, sondern blos Nord-, Süd- und Ostseite (vgl. zu v. 13). Cornill verlangt, wie mir scheint, mit Recht, dass גִּזְרָה, wo sie ex professo beschrieben wird, auch genannt werde, da sie v. 12 als bekannter Kunstausdruck vorausgesetzt wird. Er setzt daher: וְהַגִּזְרָה ein, *und ein abgesperrter Raum* (Fig. 2 C), *zwanzig Ellen breit, war rings um das Haus herum* (viell. *rings um ihn,* d. h. den מֻנָּח, falls wir in לַבַּיִת ein falsches Explicitum zu einem ursprünglichen לוֹ sehen dürfen). **11** Im Unterschied zum Seitenbau des salomon. Tempels, der blos auf der Südseite eine Thür hat (I Reg 6 8), hat bei Hes. der Seitenbau zwei Thüren (l. zu Anfang וּפִתְחֵי־, LXX), eine nach Norden und eine nach Süden; wir bringen dieselben aufs Geratewohl in der Mitte der Seiten an (Fig. 3, E F). מְקוֹם הַמֻּנָּח (LXX giebt מְקוֹם mit τοῦ φωτός wieder[?]) = הַמֻּנָּח v. 9 (Cornill). Nach der gegebenen Erklärung erscheinen uns Umstellungen innerhalb der Verse 5–11, wie Cornill sie vornimmt, nicht dringend geboten.

ε) Das Hintergebäude des Tempels (Fig. 2 D) 41 12. **12** An dem abgesperrten Raume hin (אֶל־פְּנֵי) erstreckt sich zu hinterst nach Westen ein Gebäude (בִּנְיָן oder vielleicht richtiger בִּנְיָה hier geradezu term. techn.), das nach der gewöhnlichen Annahme unedleren Zwecken dient, wohl entsprechend dem II Reg 23 11 פַּרְוָרִים und I Chr 26 18 פַּרְבָּר genannten. Bei seiner Breiten- und Längenangabe ist einfach zu berücksichtigen, dass die Länge die grössere Dimension bezeichnet. Breite und Länge sind deutlich im Lichten gemessen; die Gesamtlänge des Gebäudes (mit den Mauern) beträgt darnach 100 E., und gerade so lang ist auch der davor liegende abgesperrte Raum.

ζ) Die Masse des Tempelhauses und s. nächsten Umgebung 41 13–15[a]. **13** Die Längenangabe des Tempelhauses auf 100 E. setzt sich zusammen aus folgenden Posten: 5 E. Pfeiler der Vorhalle (a—b) + 12 Vorhalle (c—e, d—f) + 6 Mauerpfeiler (h—i) + 40 הֵיכָל (k—n, l—m) + 2 Zwischenwand (o—p) + 20 Allerheiligstes (r—s, q—t) + 6 Tempelmauer + 4 Breite der Seitengemächer + 5 Aussenmauer. In gleicher Richtung gemessen folgen darauf 20 E. abgesperrter Raum + 70 Tiefe des Hintergebäudes + 2×5 Dicke seiner Mauern, was wiederum 100 E. ergiebt. Aus dieser letztern Messung folgt: 1) Dass der מֻנָּח das Tempelgebäude nicht auch auf der Westseite umgab (vgl. v. 10), 2) dass die Westwand des Hintergebäudes in einer Flucht mit der äussern Vorhofmauer lag. **14** Die Breitenangabe auf 100 E. setzt sich zusammen aus folgenden Posten: 2 × 20 E. abgesperrter Raum + 2 × 5 מֻנָּח (w—x, w—y) + 2 × 5 Aussenmauer (v—w) + 2 × 4 Breite der Seitengemächer

(u—v) + 2×6 Tempelmauer (k—u, l—u) + 20 Breite des הֵיכָל (k—l). **15** Dass die Länge des Hintergebäudes 100 E. betrug, ergiebt sich schon aus der Angabe von v. 12 (s. d.); darnach muss das unsichere Wort אַתּוּק (Ḳĕrē אַתִּיק) sachlich קִיר entsprechen resp. ersetzen können (Gallerie? vgl. zu 42 6). Wenn die Worte אֲשֶׁר עַל־אַחֲרֶיהָ richtig sind, so würden sie zeigen, dass die Front des Hintergebäudes auf der Westseite lag, d. h. nach aussen zu, und das ist um so wahrscheinlicher, als die גִּזְרָה vermutlich ein Raum war, der nicht betreten werden durfte. Ob vielleicht die lebenden Opfertiere direkt von Westen her in das Hintergebäude gebracht werden sollten? Daneben musste es auf der Nord- und Südseite Thüren haben.

η) Die innere Ausstattung des Tempelhauses 41 15ᵇ–26. **15ᵇ** ist zum folgenden zu nehmen. Aber giebt es denn einen äussern הֵיכָל im Gegensatz zu einem innern, und was sind die Hallen des Vorhofes? Zu lesen ist z. T. nach LXX: וְהַהֵיכָל וְהַפְּנִימִי וְאֻלַמּוֹ הַחִיצוֹן. Das Prädikat zu diesen Subjekten steckt in dem הַסִּפִּים zu Anfang von **16**: dafür ist zu lesen סְפוּנִים (LXX), *der Tempelraum und das Innere* (sc. das Allerheiligste) *und seine* (des Tempelraumes) *äussere Vorhalle waren getäfelt.* Das Folgende ist wieder arg verderbt: *und vergitterte Fenster* (man streiche die Artikel) *und . . . . hatten die drei ringsum* (nämlich דְּבִיר, הֵיכָל und אֻלָם). Was die אַתִּיקִים hier sollen, ist absolut unverständlich (LXX: ὑποφαύσεις?). Die Fenster mussten wegen des Seitenbaues sehr hoch angebracht sein. Wenn auch das Allerheiligste solche hatte, so stellt es sich Hes. wohl nicht niedriger vor als den übrigen Tempelraum, wie es im salom. Tempel der Fall gewesen war, wo für Fenster des דְּבִיר kein Raum blieb. נֶגֶד הַסַּף giebt keinen Sinn; in סַף vermute ich aber einen Überrest von סִפּוּן (I Reg 6 15 *Decke*); in שְׂחִיף, wofür Cornill, Toy חִפּוּי „überzogen" lesen, dürfte mit ziemlicher Sicherheit שְׁקֻפִים, *Balken* (I Reg 6 4 7 4) zu suchen sein (LXX: διακύπτειν, womit sie sonst das Verbum שָׁקַף wiedergiebt); darnach möchte ich versuchsweise vorschlagen: וְעַד הַסִּפֻּן שְׁקֻפֵי־עֵץ *und* (von den an letzter Stelle genannten Fenstern an) *bis zur Decke* (gingen) *hölzerne Balken ringsherum.* Sachlich käme dies mit der Erklärung Cornills überein, dass etwa „in gleicher Höhe mit den Unterschwellen der Fenster an beiden Seitenwänden des Tempels Balken angebracht waren, welche schräg nach innen zu bis an die Decke reichten und so letzterer von zwei Seiten die durchaus notwendigen Stützen gaben, ohne dass der Tempelraum selbst in seiner regelmässigen einfach rechteckigen Form beeinträchtigt zu werden brauchte" (S. 463). Für וְהָאָרֶץ liest man allgemein מֵהָאָרֶץ und וְהַחַלֹּנוֹת מכ׳ betrachtet man als versprengte Glosse zu וְהַחַלֹּנוֹת הָאֲטֻמוֹת. Es liesse sich aber vielleicht denken, dass וְהַחַל׳ blos aus Dittographie entstanden wäre und in מְכֻסּוֹת ein מֵהַכְּתֵפוֹת steckte (vgl. v. 2). Natürlich ist der Schluss von v. 16 zu **17** zu ziehen. Man hat hier besondern Anstoss an מִדּוֹת genommen und es als völlig sinnlos von der Hand gewiesen. Indessen möchte sich vielleicht doch aus einer Vergleichung mit Neh 3 11 19–21 die durchaus annehmbare Bedeutung: abgemessenes Stück, „Feld" ergeben. Dagegen sind die Anfangsworte des Verses unmöglich richtig; ich streiche עַל vor מֵעַל. Sicher ist auch ו vor אֶל zu streichen. Dann erhalten wir einen wenn auch bei weitem nicht unanfechtbaren so doch

erträglichen Sinn: *Und vom Fussboden bis zu den Fenstern von den Seitenwänden* (k—i, i—l) *neben* (מֵעַל wie z. B. II Chr 26 19) *dem Eingang* (sc. des הֵיכָל, in welchem Hes. selber steht) *bis zum innern Hause* (d. h. dem Allerheiligsten, vgl. v. 15 I Reg 6 27 u. Stade, a. a. O. S. 146) *wie auch draussen* (in der Vorhalle) *waren an der ganzen Mauerwand rings herum* [drinnen und draussen] *Felder*. Es handelt sich natürlich um Felder im Getäfel (v. 15 f.). Ihren Inhalt bringt **18**. Die Palme ist ein beliebtes architektonisches Ornament der Israeliten; bei den Keruben ist zu beachten, dass sie blos zwei Gesichter haben (im Unterschied zu Cap. 1, doch vgl. die Bemerkungen zu 10 20). Vgl. Benzinger, Archäol. S. 267 f. und über die Holzbildnerei der Israeliten überhaupt ebenda S. 255—257. **20** Es ist zuzugeben (vgl. Cornill), dass die Angabe *bis oberhalb der Thür* etwas verdächtig ist, insofern uns über die Höhe der Thür selber nichts gesagt ist (LXX: ἕως τοῦ φατνώματος). Dass הֵיכָל am Schlusse nicht stehen bleiben kann, deuten die Massorethen selber durch die puncta extraordinaria an. וְקִיר möchten wir nicht mit vielen Auslegern zum Folgenden ziehen sondern einfach in לַקִּיר verwandeln (v. Orelli, vgl. v. 25). **21** Für den schwierigen Anfang ist die Remedur wohl in I Reg 6 31 zu suchen, wo wir mit Stade lesen הָאַיִל וְהַמְּזוּזוֹת חֲמִישִׁית; LXX haben in unserm Verse noch ein קֹדֶשׁ gefunden, das an falsche Stelle gekommen sein dürfte; darnach möchten wir vorschlagen וְאַיִל וּמְזוּזוֹת הַקֹּדֶשׁ רְבֻעוֹת *und die [obere] Thüreinfassung* (vgl. die textkritischen Anmerkungen in Kautzsch zu I Reg 6 31) *und die Seitenpfosten des Heiligtums* (d. h. des Allerheiligsten) *waren viereckig* (im salomon. Tempel dagegen fünfeckig). v. 21ᵇ ist zu **22** zu ziehen, und zwar lese man וְלִפְנֵי und כְּמַרְאֶה und streiche den Artikel in הַמַּרְאֶה und הַמִּזְבֵּחַ (v. 22) *und vor dem Heiligtum war etwas, das aussah wie ein hölzerner Altar* (α). Natürlich sind von einem Altar nicht zwei sondern drei Dimensionen anzugeben, daher nach LXX einzufügen ist, seine Breite habe zwei Ellen betragen; er war also quadratisch. Seine Ecken (l. וּמִקְצוֹעוֹת) entsprechen den üblichen Altarhörnern. Dass neben den Wänden nicht seine Länge von Holz sein kann, liegt auf der Hand. אָרְכּוֹ ist Schreibfehler für אַדְנוֹ oder אֲדָנָיו (LXX), *sein Fussgestell*. Dass der Tisch „vor Jahwe“ steht, darf wörtlich genommen werden; denn im Grunde ist das Allerheiligste doch die Wohnstätte Gottes κατ’ ἐξοχήν. Das eben Beschriebene ist übrigens ja nicht etwa der Rauchopferaltar (dieser findet sich erst in Zusätzen von PC; vgl. Ewald, G. V. I. 2 ³ S. 27, Altertümer 134 f. 374 f.; Wellhausen JdTh XXII 410 ff.), sondern der Schaubrottisch; das Opfer der Schaubrote ist uralt (vgl. I Sam 21 4 ff.), aber es hat sich bis in die späteste Zeit erhalten (vgl. Lev 24 5–9). **23** Die Thüren sowohl des הֵיכָל als des Allerheiligsten bestehen aus zwei Flügeln, was LXX noch deutlicher ausdrückt. **24** Jeder Thürflügel der beiden Thüren besteht wieder aus zwei Thürblättern, die um eine Achse drehbar sind; beim salom. Tempel war dies blos bei der Thür des הֵיכָל der Fall (I Reg 6 34); darnach aber zu ändern, ist unnötig. Es giebt Detail genug, worin Hes.’s Beschreibung vom Baubericht I Reg 6 7 abweicht. Schwerlich richtig ist die Wortstellung מוּסַבּוֹת דְּלָתוֹת. **25** אֶל־דַּלְתוֹת הַהֵיכָל ist handgreiflich (falsche) Glosse zu אֲלֵיהֶן. Die Bedeutung von עָב ist ganz ungewiss; man denkt wohl an ein vorspringendes Schutzdach, und das hat am

meisten Wahrscheinlichkeit für sich, weil das Bedürfnis nahe liegen konnte, die Vorhalle gegen Wind und Wetter einigermassen zu schützen. Smend erinnert (nach Reber's Kunstgesch. S. 129) daran, dass z. B. die Tempelcella von el-Amrith ein solches Schirmdach aufweise. **26** Die Seitenwände der Vorhalle (c—e, d—f) haben Fenster und Palmen, dagegen im Unterschiede zum Innern des Tempelhauses (v. 18), wie es scheint, keine Kerube; ob hier für sie als die ursprünglichen Symbole der göttlichen Gegenwart die Stätte nicht heilig genug gewesen wäre? Die drei letzteren Worte des Verses, auf die auch von LXX kein Licht fällt, spotten jeder Deutung.

e) **Weitere Gebäulichkeiten im innern Vorhofe** (42 1–14).

α) Die Beschreibung der nördlichen Priesterzellen (42 1–9). „Stand es mit Cap. 41 schlimm, so ist die erste Hälfte von Cap. 42 geradezu verzweifelt zu nennen. Denn die Textverderbniss ist ebenso grauenhaft, und hier haben wir keinerlei Anhaltspunkte in anderweitigen Nachrichten und ein architektonischer Kunstausdruck, welcher für die Construktion der beiden geschilderten Baulichkeiten von entscheidender Wichtigkeit wäre, ist uns absolut unverständlich“ (Cornill). Wir suchen blos einen für den Sinn einigermassen möglichen Text herauszubekommen. **1** Hes. hat zuletzt in der Vorhalle des Tempelhauses gestanden. Nun wird er herausgeführt, nach LXX in den innern, nach dem massor. Texte in den äussern Vorhof, um zum nördlichen Zellengebäude zu gelangen (der angeblich collektivische Sing. הַלִּשְׁכָּה ist jedenfalls unrichtig). Wir möchten LXX den Vorzug geben; denn wie aus v. 14 unabweisbar hervorgeht, braucht man nicht durch den äussern Vorhof zu gehen, um zum Zellengebäude zu gelangen, und der Engel wird Hes. auf dem nächsten Wege geführt haben. v. 9 mag die Änderung veranlasst haben. Aus dem Tempelhause heraustretend wird Hes. nördlich (streiche הַדֶּרֶךְ) geführt und zwar nicht in das Zellengebäude sondern zu ihm hin (אֶל). Beachtenswert ist nun, dass seine Lage doppelt bestimmt wird und zwar mit Wiederholung des אֲשֶׁר. Dies letztere legt schon die Annahme nahe, dass von zwei Teilen dieses Zellengebäudes die Rede sei: die einen Zellen liegen angesichts der גִּזְרָה (Fig. 2 C), die andern angesichts des בִּנְיָן. Wenn wir aber nur wüssten, was unter dem בִּנְיָן hier zu verstehen ist; denn 40 5 heisst so die äussere Umfangsmauer des ganzen Tempelgebäudes, 41 12 15 dagegen das Hintergebäude des Tempels. Nicht ohne Bedenken entschliessen wir uns für die erstere Auffassung und suchen die Zellen angesichts der גִּזְרָה auf unserm Plane (Fig. 2) in E, diejenigen angesichts des בִּנְיָן in F. Einen stärker abweichenden Text bietet z. T. nach LXX Cornill. Recht wird LXX jedenfalls darin haben, dass sie uns die Zahl der Zellen nennt; nur ist diese Zahl wieder verschieden überliefert, teils 5, teils 15 (Alexandrinus); letztere hat für sich, dass $2 \times 15 = 30$ der Zahl der Zellen im äussern Vorhofe entspricht. **2** Da אֶל־פְּנֵי = נֶגֶד (vgl. v. 10 mit v. 1), könnte man in den ersten Worten eine explicierende Glosse zu נֶגֶד הַגִּזְרָה vermuten; denn die seitliche גִּזְרָה des Tempels war in der That 100 Ellen lang; aber 2ᵇ lässt auf eine entsprechende Längenangabe des Zellengebäudes schliessen; dann ist mit אֶל־פְּנֵי kaum mehr etwas anzufangen. Für פֶּתַח lesen Cornill Toy פְּאַת (LXX πρός, vgl. 48 1 ff.): *Länge hundert Ellen* (l. מֵאָה) *nach Norden und Breite*

fünfzig Ellen. Eine Schwierigkeit liegt freilich darin, dass nur der eine Teil der Zellen (E) so lang sein kann und dass die Breitendimension durch einen Gang durchschnitten wird. **3** wird von CORNILL hinter v. 4 gestellt, namentlich wegen des engen Zusammenhanges von v. 3 und 5. Ich glaube aber, dass v. 3^a überhaupt nicht in den Text gehört, da er aus glossatorischem Material bestehen dürfte. נֶגֶד הָעֶשְׂרִים scheint sich auf 41 10 beziehen zu sollen, welche Stelle selber der Korrektur bedarf. Es mochte damit ein Leser sich das נֶגֶד הַגִּזְרָה (v. 1) glossieren und ebenso mit 'נֶגֶד רִצְפָּה (vgl. 40 17 f.) das נֶגֶד בִּנְיָן. Ein besserer Sinn lässt sich aus diesen Worten, so weit ich sehe, nicht gewinnen, mag man sie nach rückwärts oder nach vorwärts verbinden oder auch selbständig fassen; auch mit der Korrektur von הָעֶשְׂרִים in הַשְּׁעָרִים (LXX, CORNILL) ist nicht geholfen. Die Hauptschwierigkeit von 3^b liegt darin, dass wir nicht wissen, was אַתִּיק bedeutet (vgl. zu 41 15 f.). Gewöhnlich übersetzt man: *Galerie lag Galerie gegenüber in den dritten Stockwerken* (בַּשְּׁלִשִׁים, nicht = in den drei Stockwerken). Zuzugeben ist, dass diese Worte besser unmittelbar vor v. 5 passen würden. Möglicherweise ist aber die überlieferte Reihenfolge doch die ursprüngliche, wenn vielleicht nur die Fronten der Zellen mit Galerieen versehen sind; denn dann ist damit schon angedeutet, dass diese Fronten einander zugekehrt sind, und das ist von Wichtigkeit für **4**: An den Frontseiten der Zellen d. h. zwischen beiden Teilgebäuden zieht sich ein Gang (K) hin; neben seiner Breitenangabe erwartet man auch seine Längenangabe; darnach ist mit LXX statt דֶּרֶךְ אַמָּה אֶחָת zu lesen: אֹרֶךְ מֵאָה אַמָּה. Die Worte אֶל־הַפְּנִימִית *zum innern Vorhofe*, die in den meisten alten Versionen fehlen, sind wohl Glosse und nur richtig, wenn man den Begriff des innern Vorhofes in beschränkterem Sinne fasst. Die letzten Worte von v. 4 *und ihre Thüren lagen gegen Norden* gelten doch wohl vorzugsweise von den mit E bezeichneten Zellen, da die mit F bezeichneten sicher auch Ausgänge nach Süden hatten, wenn sie überhaupt nach Norden Thüren hatten. **5** berichtet uns über die Architektur der Zellen: die obern, d. h. diejenigen des dritten Stockwerkes stehen hinter denen der beiden andern an Grösse zurück, weil die Galerieen (l. הָאַתִּיקִים) vor ihnen vom Raum, der auf sie selbst verwendet werden könnte, wegnehmen. Ob aber dies mit וַיּוֹכְלוּ (von אָכַל) ausgedrückt werden könnte (etwa entsprechend dem französischen manger) ist doch sehr fraglich. EWALD liest וַיּוֹצְלוּ von אָצַל, TOY יַאֲצִילוּ (vgl. v. 6) *weil die Galerieen von ihnen* (dazu wohl als Glosse: *von den unteren und den mittleren*) *wegnahmen.* בִּנְיָן am Schlusse ist nicht deutlich. Soll es heissen: *Mauerwerk* (sc. nahmen sie weg)? LXX stark abweichend: ἐκ τοῦ ὑποκάτωθεν περιστύλου, καὶ τὸ διάστημα· οὕτως περίστυλον καὶ διάστημα. **6** *Denn dreistöckig waren sie und hatten keine Säulen wie die Säulen der äusseren* [Zellen] (zu lesen ist nach LXX statt הַחֲצֵרוֹת: הַחִיצוֹנוֹת). Unter diesen letzern hat man offenbar die Zellen auf der רִצְפָּה des äussern Vorhofes (40 17) zu verstehen, und diese waren demnach auch dreistöckig und mit Säulengalerieen versehen. Zum אַתִּיק gehören also keine Säulen; es ist wohl eher ein Balkon. 6^b soll das Gleiche besagen was 5^b; aber der Ausdruck ist höchst ungefüge: *darum war von den untern und von den mittlern weggenommen* d. h. *darum fand* (sc. bei den obern) *eine Raumabnahme statt gegen die untern und die*

mittleren מֵהָאָרֶץ ist ganz unverständlich. **7** Eine Mauer mit einer Gesamtlänge von 50 Ellen gegen den äussern Vorhof hin statuieren, hat seine grossen Schwierigkeiten; denn bei der Breitenangabe des Zellengebäudes auf 50 E. (v. 2) muss sie mit der Scheidemauer zwischen innerm und äusserm Vorhofe zusammenfallen; dann aber kann sie nach 50 E. nicht plötzlich aufhören, sonst hätte ja der innere Vorhof offen gestanden! Diese einfache Erwägung führt uns zum folgenden Verständnis unseres Verses: *Und es war eine Mauer, welche draussen, den Zellen parallel in der Richtung des äussern Vorhofes hinlief; — vor den Zellen betrug ihre Länge 50 Ellen* (g—h). Mit den 50 E. ist also lediglich die Länge angegeben, auf welche hin die Mauer mit den Zellen parallel geht, während sie sich selbst bis zum Nordthore fortsetzt (ebenso Smend). Und zwar sind es die Zellen E, mit denen sie parallel geht; denn die Zellen F haben, wie aus 8 hervorgeht, ihre Rückwand selber in gleicher Flucht mit der Scheidemauer zwischen äusserm und innerm Vorhof; aber die Zellen F sind nur halb so lang als die Zellen E, d. h. 50 E., und so bleiben in der That 50 E., welche die besagte Mauer mit den Zellen E parallel gehen kann. In seiner gegenwärtigen Gestalt möchte der massor. Text eben dies besagen, dass die Zellen E um so viel länger sind als die Zellen F: und siehe angesichts der Tempelhalle sind es 100 Ellen. Aber der Ausdruck ist zu ungeschickt, als dass er ursprünglich sein könnte. הֵיכָל würde für das stehen, was bei Hes. sonst בַּיִת heisst und פְּנֵי הַהֵיכָל müsste doch seine Front bezeichnen. Darnach emendiert man (Ewald, Hitzig, Cornill) nach LXX: וְהֵנָּה עַל פְּנֵיהֶן הַכֹּל *und diese* (die Zellen F) *liegen jenen* den Zellen E) *gegenüber, zusammen* (Länge der Zellen F und Länge des גָּדֵר) *100 Ellen.* **9** Selbstverständlich befinden sich alle diese Zellen auf dem Niveau des innern Vorhofes, also über den äussern erhöht; daher: *Unterhalb dieser Zellen* (F) *aber war der Eingang von Osten her, wenn man vom äussern Vorhof her zu ihnen eintrat.* Wir denken uns den Zugang mittelst einer Freitreppe bei g. St. בְּבֹאוֹ (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 144 d) lesen Cornill Toy nach LXX לָבוֹא: um zu kommen.

β) Die Beschreibung der südlichen Priesterzellen 42 10–12. Bei der symmetrischen Anlage des Tempels ist von vorn herein zu erwarten, dass den beschriebenen Priesterzellen im Norden gleiche im Süden entsprechen müssen: das ist denn auch der unzweifelhafte Sinn der v. 10–12, über deren genauen Wortlaut wir freilich unmöglich zu einiger Sicherheit gelangen können. **10** Die ersten drei Worte sind unverständlich. Zur Not ginge es noch am Ehesten, sie mit dem Vorigen zu verbinden, indem wir statt בְּרֹחַב lesen בְּרֹאשׁ (vgl. LXX; so v. Orelli): *am Anfang der Mauer des Vorhofes* (sc. war der besagte Eingang), d. h. eben am Punkte g. Für קָדִים ist notwendig דָּרוֹם zu lesen... [auch] *in der Richtung nach Süden waren angesichts der* גִּזְרָה *und angesichts des* בִּנְיָן *Zellen* (E[1] F[1]); das entspricht durchaus v. 1. **11** Der Weg vor ihnen (K[1]) entspricht dem מַהֲלָךְ (v. 4). Vor כְּמַרְאֵה (wofür LXX übrigens כְּמִדּוֹת *an Massen gleich* gelesen hat) würde man ein מַרְאֵהֶן erwarten, *und sie sahen aus wie das Aussehen der Zellen, die gegen Norden lagen, gleicher Länge und gleicher Breite* (l. st. כֵּן רָחְבָּן : כְּרָחְבָּן) *und alle Ausgänge gleich* (l. וּכְכָל) *und mit gleichen Einrichtungen.* Störend ist am Schlusse וּכְפִתְחֵיהֶן; denn bei den Thüren

ist gerade der Unterschied, dass sie, der Symmetrie entsprechend, nach den entgegengesetzten Himmelsrichtungen gehen: was dort nordwärts war, ist hier südwärts. Das scheint denn auch der Sinn der ersten Hälfte von **12** zu sein, so viel Mühe es kosten mag, ihn daraus herauszulesen. Darnach streiche man in וּכְפִתְחֵיהֶן (v. 11) das כְ und in v. 12 die drei ersten Worte, die sich als Explicitum zum Suffix in וּכְפִתְחֵיהֶן begreifen lassen (vgl. CORNILL z. St.): *ihre Thüren aber* (glossierend: *nämlich die Thüren der Zellen, welche gegen Süden lagen*) *gingen gegen Süden.* דֶּרֶךְ דֶּרֶךְ dürfte nämlich aus דֶּרֶךְ הַדָּרוֹם verschrieben sein, während פֶּתַח und בְּרֹאשׁ (worin die Konsonanten von אֲשֶׁר stecken) als versprengte Trümmer einer Dublette zu streichen sein dürften. Gänzlich korrumpiert ist 12b; nur seine letzten Worte דֶּרֶךְ הַקָּדִים בְּבוֹאָן verraten, dass hier das Entsprechende zu v. 9 gestanden haben muss, wonach auch die südlichen Zellen einen Eingang von Osten hatten für die, welche vom äussern Vorhofe kamen (g1). Den Text im Einzelnen rekonstruieren zu wollen, ist ein fruchtloses Beginnen.

γ) Die Verwendung der Priesterzellen 42 13 14. Die beschriebenen Zellen (ob blos die Zellen E, E1?) dienen einem doppelten Zwecke. Erstens sollen darin die Priester das Hochheilige essen. **13** Als Hochheiliges werden aufgeführt: Speis-, Sünd- und Schuldopfer. Über die Zuwendung dieser Opfer an die Priester vgl. zu 44 29 f. Recht deutlich zeigt unser Vers, wie das, was zum Kultus gehört, in eine selbständige Sphäre erhoben scheint, die allem Allgemeinmenschlichen entrückt ist: das „Hochheilige“ soll von heiligen Personen an heiligem Orte gegessen werden (vgl. Num 18 9 f.). So wird das Kultische objektiviert. Derselbe Gesichtspunkt beherrscht auch **14**, zumal wenn wir auf das achten, was uns LXX als seinen Anfang bietet οὐκ εἰςελεύσονται ἐκεῖ παρὲξ τῶν ἱερέων = וְאִישׁ לֹא יָבוֹא שָׁמָּה מִלְּבַד הַכֹּהֲנִים, *und niemand soll denselben* (d. h. den heiligen Ort) *betreten dürfen ausser den Priestern.* Damit ist die Scheidewand zwischen Klerus und Laien aufgerichtet und das atl. Vorbild der Teilung der katholischen Kirche in Chor und Schiff statuiert. An Stelle dieses Satzes hat der massor. Text die beiden schwer zu konstruierenden Worte בְּבֹאָם הַכֹּהֲנִים, zu denen das unmittelbar Folgende erst recht nicht passt. Ein erträglicher Sinn ist erst wieder von וְשָׁם ab zu gewinnen: *und daselbst sollen sie niederlegen ihre Kleider, in denen sie den Dienst verrichtet haben; denn heilig sind sie, und sollen* (l. das Ḳerē) *andere Kleider anziehen und sich dem nahen, was des Laienvolkes ist* (so wäre עָם hier etwa wiederzugeben). Damit wäre ein zweiter Zweck der beschriebenen Zellen genannt. Indessen dürfte angesichts der Unebenheiten des massor. Textes wie der schwankenden Überlieferung der LXX der ganze Vers, wie ihn Massora bietet, nach CORNILLS Vorgang auf Interpolation aus 44 19 zurückzuführen sein, welche Stelle zur Sache zu vergleichen ist.

f) **Die abschliessenden Gesamtmasse des Tempelgebäudes 42 15—20.** **15** Nachhem der Engel mit der Vermessung des äussern Vorhofes und alles dessen, was er umschliesst (הַבַּיִת הַפְּנִימִי), fertig ist, bleibt ihm noch übrig, die Gesamtdimensionen auszumessen. Da eine richtige Beziehung des Suffixes in מְדָדוֹ schlechterdings nicht ausfindig zu machen ist, ist dieses Suffix zu streichen.

16 LXX berichtet etwas umständlicher: *und er trat an die Seitenwand des Thores, dessen Front nach Osten geht.* Im massor. Texte ist אמות für מֵאוֹת wieder ein augenfälliges Beispiel eines Schreibfehlers. Er konnte um so leichter entstehen als אַמּוֹת auf מֵאוֹת gleich folgen sollte; denn dass es sich bei der Bestimmung des Zahlwortes um אַמּוֹת und nicht um קָנִים handelt, ist über jeden Zweifel erhoben. קָנִים (in LXX fehlend) ist nur Flickwort, das ein gedankenloser Abschreiber gewählt haben mag, weil der Engel mit einem קָנֶה mass. Smends Erklärung wird durch seine eigene Übersetzung widerlegt: *zu fünfhundert —, Ruten an der Messrute!* Die 500 E. Länge der Ostseite (רוּחַ = Windrichtung, Weltgegend = Seite) setzen sich aus folgenden Posten zusammen: 4 × 50 E. Thorlänge (40 21 25 29 36) + 2 × 100 E. Abstand zwischen zwei Thoren (40 23 27) + 100 E. Breite des innern Vorhofes (40 47). St. סָבִיב am Schlusse ist וְסָבַב zu schreiben (s. v. 19 [LXX]) und nach LXX hinzuzufügen אֶל־הַצָּפוֹן: *und er wandte sich nach Norden* **17** *und mass* (l. וּמָדַד). Das falsche קָנִים (st. אַמּוֹת) hat sich hier und in den folgenden Versen fortgesetzt. Die 500 E. der Nordseite setzen sich zusammen aus 2 × 50 E. Thorlänge (40 15 33) + 100 E. zwischen beiden Thoren (40 19) + 100 E. innerer Vorhof (40 47) + 100 E. Tempelhaus (41 13) + 100 E. dessen, was hinter dem Tempelhause ist (41 13). Für סָבִיב ist wieder סָבַב zu lesen und zwar weiter אֶל־הַיָּם, LXX entsprechend, welche richtig einsah, dass auf den Norden nicht der Süden folgen kann, sondern der Westen, weshalb sie **19** unmittelbar an v. 17 anschliesst. **18** ist zu beginnen וְסָבַב אֶל־הַדָּרוֹם וּמָדַד רוּחַ הַדָּרוֹם. **20** Dass die äussere Umfassungsmauer (vgl. 40 5) zwischen Heiligem und Gemeinem trenne, ist im Widerspruch zu 48 12, wonach das ganze Priesterland als heilig erscheint; aber dieser Widerspruch ist einfach hinzunehmen. Der Begriff der Heiligkeit lässt eben für Hes. mannigfache Gradationen zu, und so kann er bei seiner Relativität was ausserhalb des Tempels liegt, gelegentlich wohl sogar als profan bezeichnen. Jedenfalls zeigt der Ausdruck, wie am Tempel sein ganzes Interesse hängt und wie ohne Tempel die Welt für ihn eine Wüste ist.

g) **Jahwes Einzug in den Tempel 43 1–12.** 1 Hes. hat zuletzt ausserhalb des Tempels gestanden (42 15) und zwar im Süden (42 18, s. z. St.); jetzt wird er zum äussern Ostthore geführt. שַׁעַר (in LXX, Pesch., Vulg. fehlend) ist als Dittographie zu streichen. 2 Wie Jahwe sich beim Verlassen des Tempels ostwärts verfügt hatte (s. zu 11 23), so kehrt er jetzt von Osten zurück. Hes. denkt an das Gewitter als seine gewohnte Begleiterscheinung, wenn er spricht von seiner Stimme (= dem Donner) und vom Leuchten der Erde (= den Blitzen). Dem וְקוֹלוֹ entspricht in LXX: καὶ φωνὴ τῆς παρεμβολῆς; sie mag dabei an מַחֲנֵה אֱלֹהִים Gen 32 3 gedacht haben. Diese Differenz ist aber insofern nicht uninteressant, als sie mit dem Bestreben der LXX zusammenhängen wird, die anthropomorphen Vorstellungen über Gott möglichst zurückzudrängen; man wollte Gott keine Stimme beilegen. Dieser Zusatz, ob nun aus LXX in den hebr. Text zurückgetragen oder aus gleichen Motiven selbständig in ihm herausgebildet, mag seinerseits wieder Veranlassung gegeben haben zur Hinzufügung von כְּקוֹל מַחֲנֶה in 1 24. 3f. „Und wie das Aussehen des Aussehens, welches ich sah, wie das Aussehen, welches ich sah“ — das hätte man Hes.

nicht zutrauen sollen. Ohne Zweifel ist כְּמַרְאֵה zu Anfang zu streichen und וְהַמַּרְאֶה zu lesen (LXX); בְּבֹאִי ist in בְּבֹאוֹ zu korrigieren; denn obwohl die prophetische Weissagung selber als reale Kraft in die Welt eintritt, die sich auswirken muss, so steht doch gerade bei der Beschreibung von Jerusalems Zerstörung der Prophet als blosser Beschauer da (Cap. 8 ff.). וּמַרְאוֹת ist in den Singular zu verwandeln (LXX), und vielleicht ist mit LXX weiter das ἅρματος aufzunehmen: *das Aussehen des Wagens* (Cornill); denn der Thronwagen ist im כְּבוֹד יְהוָה nicht selbstverständlich einbegriffen; dieser bezeichnet im Gegenteil in vielen Fällen die göttliche Erscheinung im Gegensatz zum Thronwagen (vgl. zu 1 28); aber hier gehört allerdings der Wagen mit zum כָּבוֹד. 5 Sobald sich Hes. im Bereiche des כְּבוֹד י״ befindet, ist das Agens, das seine Handlungen veranlasst, nicht mehr sein eigener Wille, sondern die übersinnliche רוּחַ. Jetzt könnte er sich nicht mehr im Tempelhause selbst aufhalten, da Jahwes Herrlichkeit es erfüllt (vgl. I Reg 8 10 f. Ex 40 34 f.); denn der sarkische Mensch kann angesichts der Gottheit nicht am Leben bleiben (vgl. Ex 19 21 33 20 Jdc 13 22 I Sam 6 19 Jes 6 5); daher wird Hes. blos bis in den innern Vorhof gebracht. Hier hört er 6 aus dem Tempelhause zu sich reden (zur Punktation מְדַבֵּר vgl. zu 2 2); der Redende ist nicht mehr der Engel (l. mit LXX, Pesch., Targ. וְהָאִישׁ) wie bisher (40 3); — dieser steht vielmehr neben ihm, — sondern Jahwe selbst, wenngleich Hes. um das Mysteriöse zu steigern, ihn nicht ausdrücklich nennt. 7 f. Da אֶת־מְקוֹם völlig in der Luft steht, ist das הֲרָאִיתָ der LXX vor בֶּן־ doch wohl ursprünglich. Die Stätte der Fusssohlen ist natürlich der Wohnort, und das ist für Hes. charakteristisch, dass, so weit Jahwe ins Jenseits gerückt wird, sein Wohnsitz κατ᾽ ἐξοχήν doch der Tempel zu Jerusalem bleibt. Jahwe kann von seinem Heiligtume unter Israel nicht lassen; aber andererseits ist conditio sine qua non für sein Bleiben die Heiligkeit des Volkes. Diese wird negativ bestimmt. Mit aller Ängstlichkeit soll Alles verhütet werden, wodurch Jahwes Name — d. h. ungefähr so viel als Jahwes Kultus — „verunreinigt“ werden könnte. Das ist in der Vergangenheit thatsächlich geschehen einmal durch Hurerei (nach Cap. 8 16 23 denken wir an geistliche, d. h. an die im Tempel verübte Abgötterei), sodann durch die Leichen der Könige, die in zu unmittelbarer Nähe des Tempels bestattet wurden. Sachlich erhält dies Letztere seine Erklärung durch einen Blick auf die salomonische Tempelanlage (s. Benzinger Archäol. Fig. 71); darnach wird der den Tempel einschliessende innere Vorhof in der That blos durch eine Mauer von dem Salomos Palastbauten einschliessenden „zweiten Vorhof“ getrennt; in diesem letztern, und zwar nach unserer Stelle gegen die eben erwähnte Mauer hin, müssen sich einige Könige haben begraben lassen; offenbar sind damit nicht die I Reg 2 10 11 43 genannten Gräber in der Davidstadt gemeint, sondern vermutlich die II Reg 21 18 26 erwähnten „im Garten Ussas“. Wenn dabei die Rede ist von Schwelle und Thürpfosten, so müssen wir uns einfach erinnern, dass die Gräber wenigstens der Könige wie Häuser gebaut waren (Jes 14 18), zumal da die Könige ihre Familienbegräbnisse hatten. Davon übrigens, dass Gräber verunreinigen, hatte die alte Zeit noch nichts gewusst; sonst hätte sie dieselben auch nicht in unmittelbarer Nähe der mensch-

lichen Wohnungen angelegt (I Sam 25 1 I Reg 2 34; dagegen Num 19 16). Beide in unserer Stelle erwähnten Sünden der Abgötterei und der Königsgräber werden im Tempel oder in seiner nächsten Nähe verübt; von hier aus ist das schwierige בָּמוֹתָם (v. 7) noch zu beurteilen. Wir erwarten darnach hier nicht gerade eine Nennung der Opferhöhen ausserhalb Jerusalems (Vulg. Pesch. Cornill: וּבְבָמוֹתָם, umgestellt); die Bedeutung „Grabhügel“ für בָּמָה ist aus dem AT auch nicht zu belegen. Wir möchten daher einfach mit Targ. Symm. Smend punktieren בְּמוֹתָם, *bei ihrem Tode.* Ein Pleonasmus liegt darin allerdings, aber nicht mehr als wenn Jes 37 36 II Reg 19 35 מֵת zu פֶּגֶר hinzugefügt wird. Beachtenswert ist endlich, dass die genannten Sünden, durch welche Jahwes Name entheiligt und sein Zorn heraufbeschworen wurde, wieder nicht etwa sittlicher sondern rein religiöser Natur sind. **9** Der ideale Zustand der Zukunft ist also, dass der Jerusalemtempel als Wohnung Gottes ewigen Bestand haben soll. Ein anderes Reich, das nicht von dieser Welt wäre, kennt Hes. nicht. **10** f. V. 10 und 11 stossen sich in ihrer gegenwärtigen Gestalt. Nach v. 10 soll Hes.'s Mitteilung vom Tempel an das Haus Israels des Volkes Reue bezwecken, nach v. 11 dagegen des Volkes Reue die Mitteilung des Propheten erst hervorrufen. Am Leichtesten ist die Korrektur Wellh.'s, welcher וְאִם in וְהֵם verwandelt. Aber damit ist noch nicht Alles gut. Dass die Israeliten den Bau messen sollen, giebt keinen Sinn; denn gemessen ist er schon und zwar durch einen Engel, der sich jedenfalls besser drauf versteht als Menschen. Nach LXX verbessert man gewöhnlich וּמָדְדוּ אֶת תָּכְנִית in וּמַרְאֵהוּ וְתָכְנִיתוֹ; aber dann sind mit Cornill die beiden vorangehenden Worte וְיכ״ als eine in den Text eingedrungene Variante zu v. 11ª zu streichen, weil sie sich zu störend einschieben zwischen das, was der Prophet dem Volke zeigen soll: *das Haus und sein Aussehen und seine Einrichtung, dass sie sich schämen müssen ob all dessen, was sie gethan.* Warum? Man denke an das eben Berichtete, ferner namentlich an Cap. 8 und an das, was 44 7 noch folgen wird, wonach man sich namentlich der Vermischung des Unheiligen mit dem Heiligen schuldig gemacht hat. Dass im weitern Verlaufe von v. 11 צוּרָה viermal folgt, beruht natürlich auf Unrichtigkeit; das erste ist nach LXX in וְצַרְתָּ zu verwandeln (LXX, Wellh.): *und zeichnen sollst du das Haus und seine Einrichtung(?) und seine Ausgänge und Eingänge* (l. מְבוֹאָיו) *und seine ganze Gestalt* (l. Kĕtīb) *und thue ihnen kund all seine Satzungen und seine Bestimmungen* (Kĕrē תּוֹרֹתָיו); davor ist nämlich וְכָל צוּרֹתָיו zu streichen, und zwar dürfte Lagarde (Prv. S. V) für seine Entstehung eine richtige Erklärung gegeben haben, die zugleich für ähnliche Textverderbnisse gelten mag; der Schreiber habe den ersten Buchstaben des ihm vorliegenden Wortes nicht lesen können und daher die beiden möglichen Lesungen hinter einander geschrieben. Entsprechend ist das letzte צוּרֹתוֹ in תּוֹרֹתָיו zu verwandeln (LXX). Bei den Satzungen und Bestimmungen des Tempels denken wir insonderheit an die Personalvorschriften in Bezug auf den heiligen Ort, z. B. 44 5 ff. 46 1 ff. Zu beachten ist, dass Hes. dies alles aufschreiben soll; hier zeigt sich recht deutlich der Übergang vom Propheten zum Schriftsteller und zum Gesetzgeber, und weiter: Was er aufschreibt, soll wirklich bindende Kraft bekommen; das ist nicht mehr das

freie prophethische Wort von ehedem. **12** Es zeigt sich denn auch schon die mechanische Formel des Gesetzgebers: וְזֹאת תּוֹרַת־; zum Tempel auf der Spitze des Berges vgl. zu 40 2. Wie weit das „hochheilige" Gebiet reicht, darf hier schwerlich nach 45 3 48 12 ergänzt werden; vgl. zu 41 4 42 20.

h) **Beschreibung und Einweihung des Brandopferaltares 43 13–27** (s. Fig. 4). Genannt war der Altar schon 40 47; nun schenkt ihm Hes. ein besonderes Augenmerk, weil seine Einweihung die Einweihung des ganzen Tempelhauses bedeutet.

α) Seine Masse 43 13–17. Wer sich einen Begriff machen will von der Mühe, welche die Deutung dieser Verse die Ausleger gekostet hat, der lese den Aufsatz Cornills „der Brandopferaltar Ezechiels" (ZWL 1883 67—83) und die Kontroverse, die sich daran mit R. Färber geknüpft hat (l. c. 458—467; 505—512; Jahrgang 1884 496—500; 500—503). In der That bietet der über-

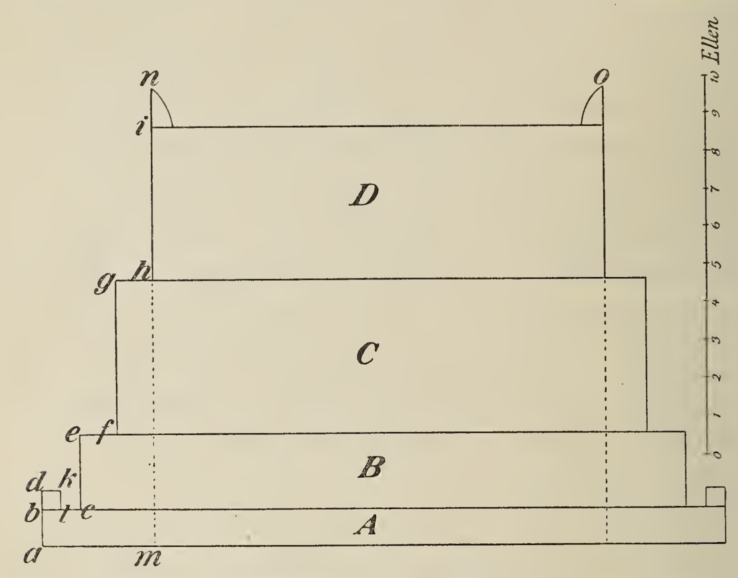


Fig. 4: Der Brandopferaltar.

lieferte Text nicht geringe Schwierigkeiten; einmal nennt er uns mehrere termini, deren Bedeutung nicht ganz feststeht (חֵיק, גְּבוּל, עֲזָרָה), sodann ist er jedenfalls selber nicht ganz in Ordnung. Die befriedigendsten Erklärungen, denen sich die unsrige am nächsten anschliesst, scheinen uns v. Orelli und Davidson geboten zu haben. **13** *Und dies sind die Masse des Altars in Ellen, die Elle gerechnet zu einer Elle und einer Handbreite* (vgl. zu 40 5). Die beiden folgenden Worte l. חֵיקָה [=חֵיקוֹ] אַמָּה. Aber was bedeutet חֵיק? LXX: κόλπωμα (v. 13), κοίλωμα (v. 14), κύκλωμα (v. 17). Smend übersetzt: Rinne (zur Aufnahme des Opferblutes); Targum dagegen תשׁויתא = Basis, Fundament, und dies kommt der urspr. Bedeutung von חֵיק (= Umfassung) entschieden näher (vgl. Cornill ZWL 1883 71—73): *Seine Grundeinfassung* (so Keil, Cornill, v. Orelli, Luther: sein Fuss; = A) *eine Elle* — damit ist die Höhe bezeichnet (a—b) — *und eine Elle Breite;* dies Letztere muss, wie aus dem

Folgenden hervorgeht, besagen, dass was auf der Grundeinfassung aufruht, um eine Elle an allen Seiten gegen sie zurücktritt; die Breite ist also b—c. Die חֵיק (hier ferminin gebraucht) hat an ihrem Rande einen גְּבוּל von einer Spanne (l. st. הָאֶחָד : אַחַת) = 1/2 Elle; das muss eine Einfassung bezeichnen (vgl. גְּבוּל = 40 12 Barriere, Geländer), die eine halbe Elle hoch rings an der חֵיק herumgeht (b—d); über ihre Dicke vgl. v. 17. Da im Folgenden eine richtige Deutung von גַּב nicht zu finden wäre, ist nach LXX zu lesen וְזֶה גֹּבַהּ הַמִּזְבֵּחַ und das zum Folgenden zu ziehen: *und dies ist die Höhe des Altars* (so schon Luther). **14** מֵחֵיק הָאָרֶץ (das ו ist zu streichen) kann jedenfalls nicht heissen: „vom irdenen Untersatze“ (Ewald; vgl. Ex 20 24). Für אֶרֶץ würden wir in diesem Falle erwarten אֲדָמָה (Cornill l. c. 74). Da es sich um den terminus a quo einer Höhenmessung handelt, versteht man אֶרֶץ am Einfachsten als Boden (vgl. 41 16 20 = ἔδαφος in LXX): *Von der Grundeinfassung am Boden* (diese, wie die Analogie des Folgenden zeigt, nicht mitgerechnet; daher die Umstellung der beiden Worte, die Cornill nach LXX glaubt vornehmen zu dürfen, einen verkehrten Sinn ergiebt; besser Toy: מֵהַחֵיק בָּאָרֶץ) *bis zur untern Umfriedigung zwei Ellen* (c—e) *und Breite eine Elle* (e—f) *und von der kleinen Umfriedigung bis zur grossen U. vier Ellen* (f—g) *und ihre Breite* (man teile ab וְרָחְבָּהּ אַמָּה) *eine Elle* (g—h). Unterschieden werden darnach zwei Absätze des Altars (B, C), welche durch eine verschieden weit vorspringende um den eigentlichen Altarkörper ringsherumgehende Umwandung gebildet werden (Symm.: περιδρομή); und zwar springt die untere (B, wegen ihrer geringern Höhe von zwei E. auch kleinere genannt) um eine Elle rings unter der obern (C, wegen der Höhe von vier E. die grössere genannten) hervor, während diese ihrerseits um eine Elle unter dem hervorspringt, was auf ihr aufruht; das ist der Sinn der beiden Breitenangaben (e—f; g—h; vgl. v. 13). Was auf der obern עֲזָרָה aufruht, heisst **15** הַרְאֵל „Gottesberg“, vielleicht eine Volksetymologie; er ist, wie schon die Versionen zeigen, identisch mit אֲרִיאֵל (Ḳĕrē), dem eigentlichen Opferherd (von אָרָה angebrannt sein, vgl. אראל in der Mesainschrift Z. 12 u. 17). Er ist (D) vier Ellen hoch (h—i) und mit Hörnern geschmückt; für אַרְבַּע wird mit LXX: אַמָּה zu lesen sein, wonach also auch die Hörner eine Elle lang gewesen wären; es waren ihrer zwar in der That vier (v. 20). Dass die Hörner des Altares mit der Darstellung der Gottheit in Stiergestalt zusammen hängen dürften, dazu vgl. Stade Gesch. I, 465; die alte Zeit kannte und wollte keine Hörner (vgl. Ex 20 25). Nachdem v. 13–15 die Höhenmasse gegeben worden sind und zwar von unten nach oben, folgen **16 17** die Breitenmasse in der umgekehrten Reihenfolge. Die Oberfläche des Opferherdes ist ein Quadrat, 12 Ellen die Seite; darnach lässt sich schon berechnen, dass die obere Umfriedigung ein Quadrat von 14 E. und die untere ein solches von 16 E. die Seite bildet. Die 14 E. nennt v. 17 allerdings; merkwürdigerweise aber spricht er dabei nicht von der obern עֲזָרָה, sondern von der עֲזָרָה schlechtweg. Daraus schliessen wollen, dass die עֲזָרָה schlechtweg die obere (= grössere) bezeichne, wäre vielleicht nicht unmöglich; aber eine andere Annahme scheint mir plausibler und wegen des unmittelbar Folgenden sogar geboten. Wir möchten nämlich annehmen, dass ein Abschreiber durch Überlesen von einem

ersten אֶל אַרְבַּעַת רִבְעֶיהָ auf das zweite die Worte einfach ausgelassen habe, die sich auf die untere עֲזָרָה bezogen, was weiterhin den Ausfall des הַגְּדוֹלָה nach עֲזָרָה unschwer nach sich zog. Ursprünglich dürfte unser Vers also gelautet haben: *Und die grosse Umfriedigung* (C) *hatte 14 E. Länge auf 14 E. Breite an ihren vier gleichen Seiten und die kleine Umfriedigung* (B) *hatte 16 E. Länge auf 16 E. Breite an ihren vier gleichen Seiten und die Einfassung* (vgl. v. 13) *rings-um sie herum* (d. h. um die kleine Umfriedigung) *betrug die Hälfte einer Elle.* Dass vom גְּבוּל, der an der äussern Kante (שָׂפָה) des חֵיק rings eine Spanne aufsteigt (v. 13), gesagt werden kann, er gehe rings um die untere עֲזָרָה herum, stimmt durchaus mit unserer ganzen Auffassung (vgl. die Zeichnung). Was wir Neues erfahren, ist, dass er eine halbe Elle breit, d. h. dick war (d—k). Zwischen ihm und unterer עֲזָרָה blieb dann ein Hohlraum, eine Rinne, von der Breite einer halben Elle (l—c), über die wir nichts Weiteres erfahren. Möglich und sogar wahrscheinlich ist, dass sie nun zur Aufnahme des Opferblutes diente, in welchem Falle es unterirdischer Abzugsröhren bedurfte. Die חֵיק selber bildete also ein Quadrat von 18 E. die Seite. Längst ist erkannt, dass am Schlusse von v. 17 zu punktieren ist פֹּנוֹת, *seine Stufen aber waren nach Osten gewendet.* Die alte Zeit hatte Stufen ausdrücklich verboten (Ex 20 26). Nach II Chr 4 1 waren auch die Masse des salomonischen Altars wesentlich andere; erst recht zeigt unsere Stelle nicht die mindeste Bekanntschaft mit Ex 27 1–8 (vgl. Steynis S. 52—55). Mit Recht macht v. Orelli darauf aufmerksam, dass unsere Altarkonstruktion der Vorliebe Hes.'s entspricht, Höhe und Breite der sonstigen Opfergeräte in das Verhältnis 2 : 3 zu bringen (vgl. 40 42 41 22; Cornill l. c. 82 f.); denn der Breite der Grundeinfassung von 18 E. steht eine Gesamthöhe (Grundeinfassung und Hörner mit eingerechnet) von 12 E. gegenüber. Da ferner die Gesamthöhe gleich sei der Seite der Oberfläche (m—n = n—o), beherrsche ein vollkommener Kubus von 12 E. das Ganze. Diese Auffassung stellt gewissermassen die Synthese dar zwischen den beiden Hauptgruppen, in die sich die bisherigen Auslegungen des Textes zerlegen, wonach der Altar vorgestellt wird entweder bestehend aus nach oben zu sich verjüngenden Terrassen (so namentlich Kliefoth, Ewald, Smend) oder als Würfel mit gerade aufsteigenden, paarweise parallel laufenden Seitenwänden. Auf Seiten der letztern Auffassung steht neben Keil insbesondere Cornill; aber er muss, um sie zu begründen, mit Konjekturen in einer Weise operieren, dass die gegen ihn erhobene Polemik Färber's (s. oben) nicht ganz unverdient ist.

β) Die Einweihung des Altars 43 18–27. **18** Zu unterscheiden ist von der einmaligen Einweihung des Altars, für welche die Verordnungen folgen, seine Bestimmung für gewöhnlich: 1) werden auf ihm die Brandopfer dargebracht, 2) kommt auf ihn von den andern Opfern wenigstens das Blut. **19** Eingeweiht soll er werden mittelst eines Sündopfers. Nicht allein, dass das profane Material an sich schon einer Weihe bedarf, um geheiligt zu werden, es ist durch die Bearbeitung von Menschenhand in das Kreatürlich-Sündhafte mit hineingezogen worden; und namentlich ist früher die Stätte des Altars durch Sünden verunreinigt worden (vgl. Cap. 8 und I Mak 4 36 ff. T. Livius V 50). Das Sündopfer des ersten Tages besteht in einem jungen Rinde, das

Hes. als Repräsentant des Volkes den dazu berufenen Priestern geben soll (vgl. zu 40 46 u. namentlich 44 6–8). **20** In diesem ganzen Abschnitt liest LXX für die zweite Person Sing. (וְלָקַחְתָּ) die dritte Pluralis (וְלָקְחוּ). Dafür sprechen folgende Gründe: 1) Warum sollte Hes. das Opfertier den Priestern übergeben (v. 19), wenn er nachher doch Alles selbst thun soll? 2) Die Korrektur der 3. Person Plur. in die 2. Sing. lässt sich verstehen aus bewusster Annäherung an Ex 29 36 Lev 8 11 (Merx JpTh IX 75). 3) Der massor. Text hat selber zwei Plurale וְחִטְּאוּ v. 22 und יַעֲשׂוּ v. 25, die nicht besser erklärt werden können, als dass die erwähnte Korrektur nicht ganz strikte durchgeführt worden sei. Das Blut soll an die am Meisten vorspringenden Teile des Altars gebracht werden. הָעֲזָרָה fasst wohl kollektivisch obere und untere Umfriedigung zusammen. Das וְכִפַּרְתָּהוּ am Schlusse fehlt in LXX (B) und wird, wie Cornill richtig bemerkt, im Alexandrinus, wo es freilich steht, als nicht ursprünglich erwiesen durch das plötzliche Umspringen in die 2. Pers. Sing. **21** Nur auf das Blut des Farrens kommt es an; er selbst wird verbrannt und zwar ausserhalb des Heiligtums; das scheint darauf hinzuweisen, dass er hernach (als Träger der Unreinheit?) als unrein gilt (vgl. Ex 29 14 Lev 4 11 f. 6 23 16 27 Hbr 13 11). Wo der מִפְקַד הַבַּיִת, ein bestimmter Platz beim Tempel aber ausserhalb des Quadrates von je 500 E. gelegen habe, wissen wir nicht (vgl. den Namen des Thores an der Ostseite Neh 3 31). Ewald nach LXX ἐν τῷ ἀποκεχωρισμένῳ: בַּמֻּפְרָד, *an dem getrennten Orte*, den er aber jedenfalls fälschlich mit dem 46 19 beschriebenen identificiert. **22** Am zweiten (und den folgenden) Tagen ist das Sündopfer ein Ziegenbock (LXX nennt unrichtig [vgl. v. 25] zwei); das ist das Gleiche wie an den hohen Festen (45 23). **23 f.** Zunächst könnte der Anfang den Gedanken nahelegen, dass die Brandopfer erst nach Beendigung der genannten Sündopfer, d. h. erst am dritten Tage (Hitzig, Steynis) oder noch am zweiten (Kliefoth) darzubringen seien; indessen belehrt uns v. 25 eines Andern, daher Smend richtig: „*Wenn du fertig bist*“ (wir lesen die 3. Pers. Plur.) „*mit dem Entsündigen*, d. h. am ersten Tage mit dem Farren, an den folgenden mit dem Ziegenbock“. Auf die Fehllosigkeit der Tiere wird besonderes Gewicht gelegt. Es ist von jeher natürlich gewesen, dass man der Gottheit nicht das Schlechte geben wollte; aber hier spielt ein anderer Grund mit: das Opfer muss vollkommen sein, sonst wäre es nicht rein. Je mehr der Gottesdienst opus operatum wird, um so mehr kommt darauf an, dass der heilige Apparat untadelig sei. **24** Zum Salzen der Brandopfer, vgl. aus späterer Zeit Mk 9 49 Josephus Ant. III 9 1. In PC wird es blos für das Speisopfer verlangt (Lev 2 13), und zwar ist dort die Rede vom Salze des Bundes (vgl. Num 18 19 II Chr 13 5). In der That kommt das Salz beim Opfer nicht sowohl in Betracht, sofern es reinigende Kraft hat, als vielmehr als Bundeszeichen. Ursprünglich war eben jedes Opfer eine gemeinsame Mahlzeit der menschlichen Verehrer mit der Gottheit, und dabei bekam diese das Opfer so zubereitet, wie die Menschen es genossen (noch heute ist bei den Orientalen das Salz Symbol der Gastfreundschaft); freilich bezeichnet gerade עֹלָה das Opfer, das ganz auf den Altar hinaufkommt. **25** Man hat sich über den terminus a quo der sieben Tage gestritten (s. zu v. 23), da am ersten

Einweihungstage gerade nicht ein Bock sondern ein Farre als Sündopfer dargebracht werden soll (v. 19); aber einen andern Ausgangspunkt kann nur wählen, wer einen Unterschied statuiert zwischen חִטֵּא (v. 20) einerseits und כִּפֵּר und טִהַר (v. 26) andererseits; ein solcher ist aber nicht ausfindig zu machen, weshalb einfach zuzugeben ist, dass der Ausdruck in 25ª unpräcis ist: sieben Tage wird das Brandopfer dargebracht (25ᵇ), an sechs davon als Sündopfer der Bock, am ersten der Farre. Übrigens ist nach dem Kĕtīb und LXX שִׁבְעַת יָמִים in **26** noch zum Vorhergehenden zu ziehen, da וְכִפְּרוּ das Folgende beginnt. Zu כִּפֵּר (denominativ von כֹּפֶר Sühnegeld) c. acc. rei (wie Lev 16 33) = sühnen vgl. SMEND Rel. Gesch. S. 321 Anm. 1. Sehr bemerkenswert ist die Gleichung חִטֵּא (v. 20) = כִּפֵּר = טִהַר; also ist Unreinheit Sünde, die der Sühne bedarf; so physisch denkt sich Hes. den Begriff der Sünde. Dass der Ausdruck מִלֵּא יַד (d. Kĕtīb יָדוֹ ist dem Ḳĕrē יָדָיו gegenüber im Rechte, vgl. Ex 28 41 29 9 Lev 21 10, LXX fälschlich יָדָם) auf den Altar übertragen werden kann = *einweihen*, zeigt das vollständige Zurücktreten des Bewusstseins seiner ursprünglichen Bedeutung; denn ursprünglich wurden dem Priester die „Hände gefüllt" zu seinem Amtsantritt, und zwar wohl nicht mit einem Opfer (DILLMANN), sondern mit Geld (WELLHAUSEN nach Jdc 17 10. Doch vgl. den Sprachgebrauch des Assyrischen, NOWACK Archäol. II § 93). **27** Mit dem achten Tage soll die Darbringung der regelmässigen Opfer beginnen. Von der עוֹלָה unterscheidet sich שֶׁלֶם in der Weise, dass von ihm nur ein kleiner Teil auf (oder an) den Altar kommt (Fett und Blut), während das Übrige vom Darbringer zu einer Mahlzeit verwendet wird. Wir übersetzen daher wohl am Besten: *Mahlopfer* (sonst gewöhnlich Dankopfer, so LUTHER z. B., oder Friedensopfer (LXX) oder Heilsopfer). רָצָה (hier inkorrekt רָצָא) ist term. techn. für die wohlgefällige Annahme der Opfergaben durch die Gottheit.

Eine Vergleichung des hier mitgeteilten Gottesbefehles der Einweihung des Altares mit den Parallelstellen in PC (Ex 29 12 36 f. vgl. 30 28 40 10 Lev 8 11 15 Num 7 1) ergiebt folgende Differenzen (vgl. STEYNIS l. c. S. 57 f.): 1) Die Altarweihe ist in PC aufs Engste verbunden mit der Priesterweihe. 2) Das Sündopfer besteht in Ex für alle sieben Tage in einem Farren, und Brandopfer werden daneben nicht besonders genannt. 3) Die Salbung, auf die PC wiederholt zurückkommt, fehlt in Hes. 4) Umgekehrt fehlt das Salz in den Vorschriften von PC. 5) Nach PC soll Blut blos an die Altarhörner gestrichen, im Übrigen aber am Altar auf den Boden gegossen werden. Dass Hes. bei dem Allem von den mosaischen Bestimmungen abgegangen sein sollte, ist sehr wenig wahrscheinlich.

Der Text der besprochenen Capitel, spec. 41—42 12, befindet sich in besonders schlimmem Zustande. Der Grund dieser heillosen Verderbtheit ist kaum ein zufälliger. Er ist wohl mit Recht darin gefunden worden (vgl. CORNILL S. 475), dass die Spätern nicht blos unbewusst sondern vielleicht zu einem guten Teile bewusst die Differenzen zu verschleiern suchten, die zwischen der vorgefundenen Tempelbeschreibung Hes.'s und der thatsächlichen Ausführung des zerubbabelschen Tempels bestanden. „Man musste den unbequemen Zeugen und lästigen Mahner mundtot machen und unterzog infolge dessen seine Tempelbeschreibung einer so gründlichen Revision, dass das Ursprüngliche unrettbar verloren ist" (CORNILL, l. c.).

2. Kultusort und Kultuspersonal

(die künftige Kultusordnung)

Cap. 44—46.

a) **Der Platz des Fürsten 44 1–3.** Hes. hat zuletzt im innern Vorhofe gestanden (43 5); jetzt wird er zum äussern Ostthor zurückgebracht; aber seit er dagewesen ist (42 15), ist es verschlossen worden; denn Jahwe ist unterdessen durch dasselbe eingezogen (43 2) und wohnt jetzt im Tempel. Es ist schon die alte Vorstellung, dass man eines Tempels Schwelle nicht betreten darf, weil sie von einem Dämon bewacht wird (I Sam 5 5; vgl. Jes 6 2 und Duhm z. St); und noch der israel. Priester trägt Glöckchen am Kleide, um beim Eingang ins Heiligtum und beim Austritt nicht zu sterben (Ex 28 33–35); offenbar soll dadurch der Dämon geziemend benachrichtigt werden. Aber freilich diese alte Vorstellung erscheint hier vergeistigt und umgebildet: Wo Jahwe durchgekommen ist, soll keines Menschen Fuss nachfolgen, weil die Stätte geheiligt ist. Nur dem Fürsten wird ein Vorrecht eingeräumt. Zu נָשִׂיא als Bezeichnung des staatlichen Oberhauptes der künftigen Theokratie vgl. zu 12 12. Er darf im Ostthore die Opfermahlzeit halten (wir denken an die שְׁלָמִים, vgl. zu 43 27 und 46 2 12); doch auch für ihn bleibt der eigentliche Thoreingang geschlossen; er muss von der Vorhalle, d. h. vom äussern Vorhofe her, in den er also nur durch ein anderes Thor gelangen kann, zum Ostthore kommen und es auf demselben Wege verlassen. Vgl. zu 46 1 f. 8. Es ist immer noch Jahwe, der zum Propheten spricht, obgleich er eigentlich im Tempelhause Platz genommen hat (43 6). Das zweite נָשִׂיא (v. 3) ist wohl blos Dittographie (es fehlt in allen Versionen). Zu אֶת (wie 17 21 20 16 35 10) = quod attinet ad vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 117 m. Toy liest dafür אַךְ, „nur“.

b) **Die Amtsthätigkeit von Leviten und von Priestern 44 4–27.** α) Die Ausscheidung der fremden Hierodulen und die Degradation der Leviten 44 4–14. 4 Vom äussern Ostthore, wo der Prophet steht (v. 1), wird er nicht auf dem nächsten Wege, d. h. durch das innere Ostthor, vor die Front des Tempelhauses gebracht; der Grund seines Umweges 46 1. 5 אִתְּךָ st. אֹתְךָ. Die Übersetzung bei Kautzsch: „richte d. Aufmerksamkeit auf das Eintreten in den Tempel sowie auf alle Ausgänge des Heiligtums“, ist mehr gefällig als genau; die etwas sonderbare Ausdrucksweise „das Eintreten in den Tempel an allen Ausgängen des Heiligtums“ ist aber einfach hinzunehmen. מָבוֹא in abstraktem Sinne wird im Folgenden expliciert. Die feierliche Art der Einkleidung des Gottesbefehles zeigt, wie Hes. darauf ein ganz besonderes Gewicht legt. In der That ist der Greuel, den er hier zu rügen hat, in seinen Augen ein ausnahmsweise gravierender; daher er auch 6 noch einmal die Benennung מְרִי bringt, die er seit dem ersten Teile nicht mehr gebraucht hat, und die ohne das בֵּית der LXX noch viel schärfer klingt. 7 Der Greuel besteht darin, dass fremde Hierodulen bisher beim Opfer Dienstleistungen (vgl. zu v. 11) zu verrichten hatten. In der That hatte daran die alte Zeit nicht den mindesten Anstoss genommen. Wie bei andern Völkern war es bei Israel üblich gewesen, Kriegsgefangene dem Heiligtum zu schenken (נְתִינִים Esr 2 43–54

Neh 7 46–56 11 21 vgl. Jos 9 27 Dtn 29 10). Man mochte für die Schlachtung eines Opfertieres sogar vorzugsweise Fremde anstellen, um sich nicht selbst an einem Tiere vergreifen zu müssen, das nach antiker Auffassung am eigenen Gesamtleben eines Stammes Anteil hatte. Man bedenke ferner, dass der Tempel ursprünglich königliches Burgheiligtum war und sich die Leibwache der Könige, die ihnen auch im Tempel zu dienen hatte (z. B. der רַב טַבָּחִים), grossenteils aus Fremden zusammensetzte. Andere endlich mochten als Schutzbedürftige in den Tempel unter die Clientele der Gottheit statt eines Privatmannes geflohen sein (vgl. Bertholet die Stellg. der Isr. u. d. Juden zu den Fremden 50—53). Sie alle nennt Hes. unbeschnitten an Herz und Fleisch. Woher weiss er das Erstere? Offenbar ist ihm Grund genug, ihnen die Herzensbeschneidung abzuerkennen, dass sie äusserlich nicht beschnitten sind. Zu solcher Bedeutung war die Beschneidung als „Unterscheidungszeichen“ im Exil gelangt, ein neuer Beweis für Hes.'s physische Auffassung von der Sünde. Der Mangel ihrer Beschneidung am Fleische ist es schliesslich, wodurch sie das Heiligtum „entweihen“ (אֶת־בֵּיתִי ist als Füllwort zu streichen). וַיָּפֵרוּ ist in וַתָּפֵרוּ zu ändern LXX (die Begründung zur entsprechenden Übersetzung fehlt in den textkrit. Anm. bei Kautzsch). Den Bund brachen die Angeredeten, indem sie jene Fremden ins Heiligtum kommen liessen, wenn sie Blut und Fett ihrer שְׁלָמִים auf den Altar brachten (בְּהַקְרִיבְכֶם ist nicht anzufechten). Zu beachten ist, dass Blut und Fett Jahwes „Speise“ genannt werden; das ist noch ein Rest der alten naiven Auffassung, wonach die Gottheit die Opfergaben wirklich verzehrt und ihrer zum eigenen Lebensunterhalt bedarf. אֶל st. עַל. Die Art, wie Hes. den in Frage stehenden Brauch rügt, zeigt übrigens deutlich, dass er P nicht kennt; sonst hätte er einfach darauf hinweisen müssen (vgl. Num 1 51ᵇ 3 10 18 7). Selbstverständlich wird durch unsere Stelle das Opfer nicht ausgeschlossen, das Fremde durch das rechtmässig verordnete Kultuspersonal darbringen lassen (vgl. Bertholet l. c. 313—315). 8 St. וַתְּשִׂימוּן ist zu lesen וַתְּשִׂימוּם; umgekehrt sind נ und ם vertauscht in לָכֶם am Schlusse, das als לָכֵן zum Folgenden zu ziehen ist (LXX). Zu שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת vgl. zu 40 45. 9 An Stelle dieser fremden Tempelsklaven, für die fortan der Zugang zum Tempel (überhaupt) verschlossen bleiben soll (zu לְכָל vgl. Jer 19 13 u. Ges.-Kautzsch[26] § 143 e; Toy liest בְּכָל LXX), haben die Leviten zu treten. Indessen die Antithese Fremdlinge-Leviten wird (vgl. Steynis S. 62) von Hes. nur nebensächlich abgethan, während der Hauptnachdruck auf die zweite Antithese: Leviten-Priester fällt. Der Zustand, den Hes. voraussetzt, ist ihre Gleichstellung, d. h. alle Leviten sind zu Priesterdiensten befugt. Das ist einfach die Anschauung des Deuteronomiums. Aber nun will Hes. nicht, dass dieser Zustand sich fortsetze; vielmehr macht er einen scharfen Unterschied zwischen Leviten, die sich von Jahwe entfernt haben (v. 10) und levitischen Priestern, den Zadokssöhnen, die seines Dienstes gewartet haben (v. 15), und es sollen die erstern künftighin von den Priesterdiensten ausgeschlossen sein (v. 13). Thatsächlich wird damit nur ein Zustand sanktioniert, der in Wirklichkeit schon bestand; denn die Forderung des Dtns der Gleichstellung aller Leviten war gescheitert an der stolzen Exklusivität der jerusalemischen

Priesterschaft, welche ihre Amtsbrüder vom Lande nicht zu dem ihnen zugesagten Rechte kommen liess (II Reg 23 9 vgl. I Sam 2 36). Die ausdrückliche Sanktion dieses Zustandes aber bedeutet nicht weniger, als eine Degradation der Leviten. Besonders lehrreich ist nun aber die Art, wie Hes. diese Degradation motiviert. Sie wird unzweideutig hingestellt als Strafe für eine Schuld (zu נָשָׂא עָוֹן vgl. zu 4 4), und zwar besteht die Schuld darin, dass die Leviten bei der allgemeinen Abirrung Israels hinter den Götzen her (vgl. zu 6 4) mit abgewichen sind. Gemeint ist damit jeder Kult auf dem Lande, spec. der Höhendienst, den Hes. in Bausch und Bogen verurteilt, als wäre er nichts als Götzendienst gewesen. Das ist eine durchaus einseitige Beurteilung; denn sicher galt er ebenso gut als Jahwedienst als der Dienst im Jerusalemtempel, und die Funktionen der Höhenpriester waren ebensosehr (oder ebensowenig) „legitim“ als diejenigen der jerusalemischen Priesterschaft; vom Orte des Gottesdienstes hing in alter Zeit seine Legitimität überhaupt nicht ab. Diese Beurteilungsweise Hes.'s zeigt eben wiederum nur, wie tief ihm das Deuteronomium in Fleisch und Blut übergegangen ist. Was ihm und seiner Forderung der Einheit der Kultusstätte zuwiderläuft, mag es lange in der Vergangenheit liegen, das vermag er blos als „Abirrung“ und als „Schuld“ zu verstehen. Ja, er erweist sich dabei noch besser deuteronomisch gefärbt als der Deuteronomiker selbst; dieser hatte wenigstens jenen Höhenpriestern noch die Gleichberechtigung in Aussicht gestellt (Dtn 18 1 6 f.). Hes. — und hier zeigt sich ein Stück von Geburtsstolz des jerusalemischen Priesters, — degradiert sie, indem er ihnen untergeordnete Dienste zuweist. Diese Dienste sind **11**: Sie sollen 1) Wachen sein in den Tempelthoren; dazu sind in diesen die besondern Wachstände angebracht (40 7); 2) das Haus bedienen d. h. wohl die äussere Ordnung darin aufrecht erhalten, namentlich für seine Reinigung sorgen; 3) Brand- und Schlachtopfer schlachten für das Volk (für den Fürsten mochten es vielleicht die Priester selber thun, vgl. 46 2; ebenso scheinen die Priester Sünd- und Schuldopfer allein besorgt zu haben, vgl. 43 19); 4) dem Volke zur Verfügung stehen, es zu bedienen, d. h. wohl beispielsweise ihm die Opfergaben abnehmen, ihm seine Opfer kochen (46 24) u. s. w. Diese Dienste (freilich auch שָׁרֵת, vgl. zu 40 46) stehen nicht auf der Höhe der eigentlich priesterlichen (v. 13); offenbar sind es diejenigen, zu welchen bisher eben jene heidnischen Tempelsklaven verwendet worden waren. **12** Zu מִכְשׁוֹל עָוֹן vgl. 7 19; zu נָשָׂא יָד als Zeichen des Schwures vgl. zu 20 5 f. **13** Bei קָדְשֵׁי־הַקֳּדָשִׁים ist nicht sowohl an das Allerheiligste im Tempelhause (41 4) zu denken als an die hochheiligen Dinge wie Sünd- und Schuldopfer, vielleicht auch Speisopfer (vgl. zu 42 13). St. וְתוֹעֲבוֹתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ hat LXX gelesen: בְּתְעוֹתָם אֲשֶׁר תָּעוּ, was Cornill einsetzt: *ob ihres Irrtums, in welchem sie irrten.*

β) Die Requisiten der zum Priestertum Berufenen 44 15–28. **15** Ebenso einseitig wie die Beurteilung der ehemaligen Höhenpriester ist das Urteil, wonach die Zadokssöhne ohne Einschränkung diejenigen sind אֲשֶׁר שָׁמְרוּ מִשְׁמֶרֶת מִקְדָּשִׁי; denn genau besehen mochte es unter ihnen hin und wieder Leute geben, die manchen andern vom Lande nicht das Wasser reichten. Aber für Hes. ist, was sie vor den andern unbedingt auszeichnet, nicht die Art, sondern

der Ort ihrer Amtsführung: sie sind nicht abgeirrt zu den Heiligtümern ausserhalb des Jerusalemtempels. Das ist nun freilich nicht ihr eigenes Verdienst, sondern lediglich bedingt durch ihre Abstammung. Sie sind die Nachkommen und Amtsnachfolger jenes Zadok, des Zeitgenossen Salomo's, der vor seinem Kollegen Abjathar den Vorteil hatte, bei den Thronstreitigkeiten der Söhne Davids auf Seiten des glücklichern Prätendenten zu stehen, was ihm die eigene Erhebung brachte, während Abjathar seines Amtes entsetzt wurde (I Reg 2 27 35). Insofern mag Hes. immerhin Recht haben, als im Ganzen die Priester des Jerusalemtempels in religiöser wie vielleicht auch sittlicher Beziehung auf einem höhern Niveau stehen mochten als ihre Amtsbrüder auf dem Lande. Namentlich zeigten sie sich empfänglich für die Annahme prophetischer Gedanken, wie sie denn auch zur Durchführung der Reform des Dtn's die Hand boten (vgl. z. B. auch Jes 8 2); doch ist nicht zu vergessen, dass aus der Priesterschaft des Landes ein Jeremia hervorgegangen ist. Die Zadokiden sind nun also nach Hes. in Zukunft einzig zum Priesterdienst berufen, *mir Fett und Blut darzubringen,* wie er sagt, weil Fett und Blut die Teile des Opfertieres sind, die einzig auf oder an den Altar kommen (ausser bei der עֹלָה, vgl. zu 43 24). Ist damit der Dienst am Brandopferaltar bezeichnet, so dürfte unter מִקְדָּשׁ **16** das eigentliche Tempelhaus zu verstehen sein, um so mehr als wir bei שֻׁלְחָן an den [Schaubrot]tisch in seinem Innern (41 21 f.) denken möchten und nicht an den Brandopferaltar.

Die in den Versen 10–16 ausgesprochene Scheidung in Priester und Leviten ist für die Geschichte des atl. Priestertums von fundamentaler Wichtigkeit. Die Litteratur ist überreich. Von Kommentaren, Archäologieen (Benzinger § 59, Nowack II § 89), atl. Theologieen, Darstellungen der Gesch. Isr., Encyklopädieen etc. nicht zu reden, möchten wir blos hinweisen auf Wellhausen Proleg.[4] 118 ff. einerseits und Baudissin Gesch. des atl. Priestertums 105 ff. andererseits. Unsere eigene Auffassung ist bei der Exegese schon genügend hervorgetreten. In der That scheint uns der historische Entwickelungsgang klar zu Tage zu liegen, wenn wir beachten, dass 1) für das Dtn die Gleichung besteht Leviten = Priester, 2) bei Hes. diese Gleichung aufgehoben wird und zwar auf Grund einer deutlichen Motivierung der eingeführten Unterscheidung von Priestern und Leviten, 3) in PC der Unterschied zwischen beiden einfach vorausgesetzt und in die mosaische Zeit zurückdatiert wird. Von den Verfechtern der Priorität von PC muss das „Noch nicht"-Bestehen des Unterschiedes zwischen Priestern und Leviten vor Hes. umgedeutet werden in ein „Nicht mehr"-Bestehen, sofern das altmosaische Gesetz ausser Acht gekommen sei. Hes. hätte es darnach nur wieder zu Ehren gezogen und hergestellt. Aber wenn er das thun wollte, bewusst thun wollte, ja, wenn er jenes Gesetz blos kannte, warum weist er mit keinem Worte darauf hin als auf die Norm, bei der es stets sein Verbleiben hätte haben sollen? Ein solcher Hinweis hätte ja sogar genügen müssen und ihn der Pflicht einer besondern Motivierung des Unterschiedes enthoben. Aber nicht nur, dass ein solcher Hinweis fehlt, — Hes. tritt sogar selber in Widerspruch zu PC; denn mit welchem Rechte setzt er an Stelle der Aaronssöhne die Zadokssöhne, da doch Zadok selbst ein homo novus war, von dem die Chronik mit Mühe und Not auf genealogischem Wege die Abstammung von einem Sohne Aarons (Eleasar) darzuthun vermag (I Chr 5 34)? Die vorgeschlagenen Vermittelungsversuche zu Gunsten der Priorität von PC scheinen uns alle so wenig glücklich, dass wir eine Auseinandersetzung mit ihnen an diesem Orte für überflüssig halten (vgl. auch noch Steynis, l. c. 59—75).

17—19 folgen die Bestimmungen über die Kleidung der Priester. Sie sollen sich ganz in Linnen kleiden; das ist der Kleidungsstoff himmlischer Wesen

(9 2; vgl. Dan 10 5 12 6 f.); sie sollen sogar linnene Kopfbunde tragen, dagegen die Wolle vollständig vermeiden. Den Grund hierfür besagt der Schluss von v. 18, ursprünglich vielleicht blos eine Glosse (Cornill): *sie sollen sich nicht mit Schweiss gürten;* diesen befördert nämlich die Wolle, und Schweiss würde sie (nicht etwa die Kleider, wie Rosenmüller meinte!) verunreinigen.

Wie aus diesem Verbot hervorgeht, waren wollene Stoffe zur Priesterkleidung vor Hes. nicht ungebräuchlich. Wie ist dies denkbar, wenn PC älter wäre als Hes.? Aber Hes.'s eigene Vorschriften zeigen nicht die mindeste Bekanntschaft mit PC (vgl. Ex 28 39 1–32 Lev 6 3 4 8 2 7–9 13). Vom hohepriesterlichen Gewande, das in PC mit besonderer Ausführlichkeit beschrieben wird, schweigt er ganz — er kennt den Hohenpriester einfach nicht. Übrigens nennt er den Linnenstoff פִּשְׁתָּה, PC dagegen בַּד; ferner heisst in PC der priesterliche Kopfbund nicht פְּאֵר sondern מִגְבָּעָה (Ex 28 40), beim Hohepriester מִצְנֶפֶת, und gerade er soll wie auch der Leibrock, den Hes. gar nicht erwähnt, nicht aus פִּשְׁתָּה (resp. בַּד) sondern aus שֵׁשׁ, d. h. Byssus gefertigt werden (Ex 28 39); auch von den Gürteln ist bei Hes. nicht die Rede (Ex 28 40). Diese Differenzen erklären sich am Einfachsten, wenn wir in PC, zumal in seiner ausführlichen Beschreibung der hohepriesterlichen Kleidung, eine Weiterführung der bei Hes. gegebenen Ansätze sehen dürfen (vgl. Steynis, l. c. 76—81).

Besonders beachtenswert ist nun, dass die Priester diese Kleidung blos während ihrer amtlichen Verrichtungen in innerm Vorhof und Tempelhaus (zu בַּיְתָה vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 90 d; Toy liest indessen וּבַבַּיִת) tragen sollen. Es war schon die uralte Sitte, dass die Kleider wechseln oder umziehen musste, wer der Gottheit im Zustande der nötigen Reinheit sich nahen wollte (Gen 35 2 Ex 19 10 II Reg 10 22, vgl. für die Araber Wellhausen Reste arab. Heidentums[2] S. 56 110). Diese rein physische der Volksreligion entnommene Auffassung ist hier kodificiert und bis ins Extrem durchgeführt: den Kleidern selbst eignet eine besondere Heiligkeit. Das bedeutet, dass der Begriff der Heiligkeit durchaus materialisiert ist. „Wer Pech anrührt, besudelt sich", und wer Heiliges anrührt, wird selber heilig. Daher die Priester in ihren Amtskleidern den äussern Vorhof (das eine אֶל־הֶחָצֵר הַחִיצוֹנָה ist als reine Dittographie zu streichen) nicht betreten dürfen, um das gemeine Volk nicht zu „heiligen". Warum es nicht geheiligt werden soll? Das Heilige soll offenbar selber vor jeder Berührung mit dem Profanen bewahrt bleiben, — ein neuer Beweis für das über den Begriff der Heiligkeit Gesagte, — die Materien könnten sich sonst anstecken und vermischen. Alle Versuche, die Vorschrift von v. 19 ins Geistige umdeuten zu wollen, verraten blos die Unfähigkeit, sie historisch zu verstehen. Wie mächtig diese magische Auffassung auch später noch gewirkt hat, zeigen nicht blos Stellen wie Jes 65 5 II Reg 2 14 Hag 2 12 Ex 29 37 30 29 Lev 6 11, sondern auch Mk 5 28 30 Act 19 12 und die gesamte katholische Auffassung. Vgl. noch oben zu 13 18 und die Vorstellung des Tabu bei den Polynesiern (s. Rob. Smith Lectures[2] 450 f. Anm. 1). Über die Zellen, wo die Priester die Kleider wechseln sollen, s. zu 42 14. **20** An die Kleidung reiht sich schicklich an die Art, wie die Priester die Haare tragen sollen. *Ihr Haupt sollen sie nicht kahl scheeren, aber auch das Haar nicht frei wachsen lassen, sondern ihr Haupthaar ordentlich stutzen.* Die beiden abgewiesenen Haartrachten müssen, wie es scheint, vor Hes. vorgekommen sein. Das Kahlscheren der Haare ist ein bekanntes Trauerzeichen (vgl. zu 7 18). Indessen trägt diese Analogie hier zur Er-

klärung kaum etwas bei. Beachtenswerter ist, dass die ägyptischen Priester das Haar kurz geschoren hielten. Andererseits hören wir, dass Samuel z. B. (wie die Nasiräer überhaupt) das Haar frei wachsen liess (I Sam 1 11 vgl. Num 6 5). Beide Gebräuche lassen sich nun nach einerlei Princip erklären (vgl. Rob. Smith Lectures² 483): es sollte der Gefahr einer Entweihung des Haares vorgebeugt werden, und das konnte geschehen sowohl dadurch, dass man es frei, als auch dadurch, dass man es nicht wachsen liess. Es galt eben als besonderer Sitz des Lebens (vgl. a. a. O. S. 324), wovon das Haaropfer nur eine Äusserungsform war. Sofern aber beide Gebräuche in fremden Kulten üblich waren, mochten sie Hes. als mit dem Jahwedienst unvereinbar erscheinen. Deutlich führt PC Hes.'s Vorschrift weiter aus, wenn er den Israeliten überhaupt das Kahlscheren des Hauptes untersagt und das Verbot vom Haupthaare auch auf das Barthaar ausdehnt (Lev 19 27). **21** Wenn sich die amtierenden Priester des Weines enthalten sollen, so dürfte dies, da der Wein den Israeliten als specifisches Kennzeichen kanaanitischer Kultur galt, ein Zeichen sein von Hes.'s ablehnender Haltung eben dieser Kultur gegenüber. Er erwähnt ihn auch nie unter den Opfergaben, während die alte Zeit unbedenklich Wein opferte (vgl. das Verbot des Weines bei Rechabiten und Nasiräern, ferner Lev 10 9 und s. Anm. 10 in m. Habilitationsvorlesung: D. Verfassungsentwurf des Hes.). **22** Heiraten dürfen die Priester blos Töchter aus israelitischem Samen; Fremde sind Töchter fremder Götter, und das brächte eine Entweihung des Heiligtums (vgl. Mal 2 11). Von Witwen dürfen sie sich nur Priesterwitwen nehmen. Dabei ist wohl die Meinung, dass ein Weib durch die eheliche Beiwohnung eines Mannes, der kein Priester war, bzw. durch die Geburt von Laienkindern, für einen Priester unrein geworden ist. Das Verhältnis unseres Verses zu PC, welcher für Hohenpriester und gewöhnliche Priester einen Unterschied statuiert (Lev 21 7 13–15), liegt so, dass ein Schluss auf die Priorität des einen oder des andern nicht wohl gemacht werden kann. Unmöglich ist die Vermittelung, welche die Rabbinen durch eine gezwungene Versteilung herzustellen sich bemüht haben. **23** Weisung zu geben (הוֹרָה) war von jeher der Beruf der Priester gewesen (vgl. zu 7 27); aber früher war der Inhalt ihrer Orakel so vielgestaltig und mannigfaltig gewesen, als die Bedürfnisse des Lebens. Jetzt ist ihr Geschäft ein starres lehrmeisterliches geworden; denn die Religion selber ist seit dem Dtn lernbar geworden. Es kommt als das Eine, was Not thut, darauf an, dass man den Unterschied wisse zwischen profan und heilig, zwischen rein und unrein, über den man sich früher wohl nur mehr gelegentlich bei den Priestern Rates erholen mochte. Er ist jetzt, selber weit mehr ausgebildet und komplicierter, für Hes. der Alles beherrschende geworden (vgl. 22 26 Lev 10 10 f. Hag 2 11 ff.). Als weitere Berufsaufgabe der Priester erscheint **24** für die Zukunft die Gerichtsbarkeit und zwar nach dem massor. Text eine unbeschränkte (vgl. zu 45 9). Indessen ist LXX vielleicht kaum von sich aus dazu gekommen, dieselbe auf Fälle zu beschränken, in denen es sich um Leben und Tod handelt. Sie übersetzt nämlich, als hiesse es רִיב דָּם statt רִיב הֵמָּה. Die priesterliche Thora ist geradezu eine der Quellen des israel. Rechtes (Benzinger Archäol. § 44 1 45 1); indessen ist die Autorität des Priesters zunächst eine

rein moralische. Dtn macht den Versuch, seine richterlichen Befugnisse um ein grosses Stück zu erweitern und seine Autorität zu einer absoluten zu erheben (Dtn 17 8–13 19 17 21 5); Hes. geht in dieser Linie einfach weiter. יַעַמְדוּ, zwar sitzen die Richter zu Gericht, aber sie erheben sich zum Spruch. Für das Kĕtīb לשפט verlangt Ḳĕrē überflüssiger Weise לְמִשְׁפָּט; dagegen wird Ḳĕrē יִשְׁפְּטוּ für ושפטו im Rechte sein. Sehr natürlich sind die beiden andern den Priestern zugewiesenen Aufgaben, für die richtige Feier der Festtage und der Sabbathe zu sorgen, vgl. 20 12 20 22 8 26. **25—27** folgen Vorschriften über das Verhalten der Priester bei Todesfällen in ihrer eigenen Familie. „Die Unreinerklärung des Leichnams ist der energische Protest der Jahwereligion gegen den Totenkult“ (Benzinger Archäol. § 72 3). Zu beachten ist, 1) dass unter den Verwandten des Priesters, zu deren Leichnam er hinzutreten darf, die eigene Frau nicht genannt wird. Nicht nur Vater und Mutter, Sohn und Tochter, sondern auch Bruder und Schwester stehen ihm näher; das ist echt antik gedacht: das Blut geht über Alles; 2) dass er sich dem Leichnam einer Schwester nur nahen darf, wenn sie keines Mannes gewesen ist, dazu vgl. zu v. 22. Mit LXX wird יָבוֹאוּ für יָבוֹא und umgekehrt יִטַּמָּא für יִטַּמָּאוּ zu lesen sein. In **26** möchte man mit Cornill Pesch. für ursprünglich halten: *und nach seiner Verunreinigung* (טֻמְאָתוֹ st. טָהֳרָתוֹ) *zähle man ihm* (od. zähle er sich, יִסְפָּר־לוֹ LXX; cf. Lev 15 13 28) *sieben Tage; dann ist er wieder rein* (add. וְטָהֵר). Wir erwarten nämlich in diesem Verse durchaus zu hören, wie lange er im Falle seiner Verunreinigung unrein bleibt, während der massor. Text (auch LXX) blos sagt, dass, nachdem seine Unreinheit aufgehört hat, man ihm sieben Tage abzählen soll, ehe er den Tempeldienst wieder aufnehmen dürfe. Vor der Aufnahme desselben aber hat er **27** ein Sündopfer zu verrichten, wieder ein sehr bemerkenswerter Beweis dafür, wie physisch sich Hes. den Begriff der Sünde denkt. Durch Berührung eines Toten begiebt man sich in den Zustand der חַטָּאת. Es ist kein Wort darüber zu verlieren, wie weit eine solche Auffassung entfernt ist von der unsrigen von den seelsorgerlichen Pflichten eines Priesters. Die Bestimmungen Hes.'s werden in PC deutlich weitergeführt, indem 1) die siebentägige Unreinheit in Folge der Berührung eines Leichnames von den Priestern (vgl. dag. Lev 21 1–4) auf alle Israeliten ausgedehnt wird (Num 19 11–14 16), 2) das Verbot der Berührung einer Leiche für den Hohenpriester noch verschärft wird (Lev 21 11).

c) **Einkünfte und Besitzverhältnisse von Priestern und Leviten 44 28—45 5.** α) Einkünfte der Priester 44 28–31. **28** Der Anfang: *und es soll ihnen zum Erbbesitz sein: ich bin ihr Erbbesitz* ist zum Mindesten anstössig, und schon der Parallelismus legt sehr nahe, auf Grund der Textgestalt in Vulg. mit Cornill zu lesen: וְנַחֲלָה לֹא תִהְיֶה לָהֶם. Dass die Priester Jahwe selbst als einzigen Erbbesitz haben sollen, ist ein Satz des Dtn's (10 9 18 1 2 Jos 13 14 etc. vgl. später Num 18 20). Besonders lehrreich aber und aller spiritualisierenden Auslegungsweise wenig günstig ist, wie ihn Hes. versteht und ausdeutet: Es soll ihnen einfach zufallen, was Jahwe selbst dargebracht wird und also sein eigener Besitz wäre (vgl. Duhm, Theol. d. Proph. 263). Darnach sollen sie erhalten **29** f.: a) das Speisopfer. Die מִנְחָה, in der alten Zeit die Gabe an die Gottheit

überhaupt bezeichnend, ist zu einer besondern Art des Opfers geworden, zum Speisopfer. Dass es den Priestern zufällt, ist eine Erweiterung des, wie es scheint, alten Gebrauches, ihnen die Schaubrote zu überlassen (I Sam 21 7 II Reg 23 9). Aus PC ist zu vergleichen Lev 2 3 10 6 9–11 7 9f. Num 18 9. Über das Wesen der מִנְחָה vgl. 45 24 46 5 7 11 14; b) das Sünd- und das Schuldopfer. אָשָׁם und חַטָּאת hatten die Priester schon bekommen, als dieselben noch nicht ein Opfer bedeuteten, sondern das Bussgeld, das für Vergehungen an das Heiligtum bezahlt werden musste (II Reg 12 17 vgl. oben zu 40 39). Aus PC vgl. Lev 6 19 22 7 6f. Num 18 9f. „Beachtenswert ist übrigens hier das emphatische הֵמָּה; vielleicht war das alleinige Recht der Priester an das Sünd- und Schuldopfer nicht ganz zweifellos“ (Smend). Die genannten Opfer mussten in den h. Zellen verzehrt werden (s. zu 42 13); c) das Gebannte. חֵרֶם bedeutet in der spätern Zeit in allgemeinerm Sinne, wie es scheint, etwas, das Jahwe geweiht ist, ohne dass es dafür eine Möglichkeit der Lösung giebt (Lev 27 28 vgl. Nowack Archäol. II § 109 2). PC stimmt mit Hes. überein (Lev 27 21 Num 18 14); d) das Beste (רֵאשִׁית sowohl das dem Range, d. h. der Qualität als der Zeit nach Erste bezeichnend) aller Erstlinge (sc. von Korn, Obst, Öl, Most, Wolle etc.) In der alten Zeit (Ex 23 19 34 26) wird es zum Mahlopfer vor Jahwe gebracht. In Dtn ist daneben schon (vgl. 14 22ff. 26 2) — vielleicht in einer „den weitergehenden Ansprüchen der jerusalemischen Priester Rechnung tragenden Novelle“ (Holzinger Hexat. 294f.) — davon die Rede, dass es den Priestern zufallen soll. In PC sind רֵאשִׁית und בִּכּוּרִים lediglich noch Abgabe an den Priester (Num 18 12f.); e) *jede Weihegabe irgend welcher Art von allen euren Weihegaben;* so geben wir תְּרוּמָה wieder, das seinen Namen schwerlich von einer dem Weben (תְּנוּפָה) entsprechenden Ceremonie des Hebens hat (vgl. Nowack II § 105 3 S. 239 Anm. 1), sondern lediglich den „Abhub“ zu bezeichnen scheint, der von irgendetwas an das Heiligtum gelangt, zunächst wie die רֵאשִׁית zum Mahlopfer (Dtn 12 6f. 11f. vgl. oben zu 20 40), hier schon als Abgabe an die Priester, was es auch später geblieben ist (Lev 7 14 32 Num 18 11 19). Vgl. zum Begriff der תְּרוּמָה noch Hes 45 1ff. 13 16 48 8ff.; f) *das Beste von euren Backtrögen* oder viell. richtiger *von eurem Schrotmehl,* indem man עֲרִיסָה mit dem talmud. עַרְסָן = Gerstengrütze zusammenstellt (vgl. de Lagarde, Gött.-Nachr. 1889 301f.). In PC vgl. Num 15 20f. Was in v. 29f. besondere Beachtung verdient, ist, dass die Abgaben an die Priester überhaupt geregelt erscheinen; denn das unterscheidet gerade die spätere Zeit von der frühern, in welcher sie noch dem freien Ermessen der Opfernden anheimgestellt waren als ein Brauch, aber nicht als ein Gesetz (vgl. I Sam 2 12–16). Gesetzlich geregelt erscheinen die Priestergefälle zum ersten Male im Dtn (18 1 3f.). Hes. geht über das Dtn hinaus und vermittelt so auch in diesem Punkte den Übergang zu PC, wie im Einzelnen oben angedeutet worden ist. So sehr aber liegt ihm wie später Maleachi (3 10) die richtige Erstattung dieser Gaben an die Priester am Herzen, dass er davon geradezu die Segnung des Volkes abhängig sein lässt. Mit v. 29f. ist zugleich gesagt, was die Nahrung der Priester ausmachen soll; dazu bringt nun **31** anhangsweise eine Restriktion. Das Verbot des Genusses von Zerrissenem findet sich schon im Bundesbuche (Ex 22 30; vgl. z. St.

ZATW XI, 112f.), vom Aas im Dtn (14 21); vgl. zu 4 14. Auffallend ist nur, dass er an diesen ältern Stellen allen Israeliten, hier dagegen (ebenso in PC, Lev 22 8, vgl. 17 15f. 11 39f.) blos den Priestern untersagt wird. Das wird in der That seine Erklärung finden müssen in der „Tendenz, die besondere Heiligkeit des Priestertums herauszustellen“ (Smend). Es ist übrigens nicht zu übersetzen: „und nichts, was von Vögeln oder Vieh zerrissen ward“ (Kautzsch), sondern: *„Aas und Zerrissenes, von Vögeln und von vierfüssigen Tieren.*

β) Grundbesitz der Priester 45 1–4. 1 Zu בְּהַפִּילְכֶם wäre zu ergänzen הַגּוֹרָל. Verlosung von Gemeindegebiet kam wohl schon seit der ältesten Zeit vor und wie es scheint (Mch 2 5), wurden von Zeit zu Zeit neue Verlosungen vorgenommen. Übrigens ist für Hes. der Besitz der einzelnen Stämme zum Voraus bestimmt (48), so dass er hier, wenn er den Ausdruck nicht schon in einem allgemeinern Sinne (= verteilen) gebraucht, blos an die Verlosung des Grundbesitzes unter die einzelnen Geschlechter innerhalb eines Stammes denken kann. תְּרוּמָה ist hier deutlich das, was vorweg — („oben ab“ —) genommen wird, um Jahwe geweiht (קֹדֶשׁ) zu werden (vgl. zu 44 30). Die Einheit, in der die תְּרוּמָה gemessen wird, ist notwendig die Elle (nicht die Rute vgl. 42 15 ff.). Das zweite אֹרֶךְ (fehlt LXX) ist zu streichen, ferner עֲשָׂרָה in עֶשְׂרִים zu verwandeln (LXX); Hes. sagt sonst עֲשֶׂרֶת אֲלָפִים, und namentlich spricht dafür das Folgende, wonach das Levitengebiet ebenfalls zur h. Theruma gehört (vgl. v. 3 5 48 14f.). Die Korrektur wird eine absichtliche sein zur grössern Ehre der Priester im Gegensatz zu den Leviten. הוּא ist viell. in הִיא zu verbessern. 2f. Auf das eben Ausgemessene könnte sich מִזֶּה (v. 2) unschwer beziehen; um so schlechter aber fügt sich dann v. 3 an, dessen Anfang unbedingt auf v. 1 und nicht v. 2 zurückgeht. Darnach ist Cornills Vorschlag einer Umstellung von v. 3 und dem untrennbar dazugehörigen v. 4 vor v. 2 nicht von der Hand zu weisen, umso weniger als ein Grund der Umstellung sehr leicht ersichtlich ist: es sollte das Heiligtum vor den Priestern zuerst genannt sein. Die entsprechende Tendenz, Aussagen über die Heiligkeit des Priesterlandes, die nur dem Heiligtum zu eignen schienen, umzubiegen, hätte in unserer Stelle auch sonst nachgewirkt, wie Cornill nachzuweisen sucht (s. zu St.). Zu nennen ist wenigstens seine auf LXX sich stützende Konjektur der Worte in 4 מָקוֹם לְבָתִּים וּמִקְדָּשׁ לַמִּקְדָּשׁ: מָקוֹם לְבָתֵּי מִפְקָד לְקָדְשָׁם *und es soll ihnen ein Ort sein für Amtswohnungen* (vgl. 43 21) *entsprechend ihrer Heiligkeit.* Obgleich diese Lesung nicht ohne Bedenken ist, giebt sie doch für das Unmögliche „ein Heiligtum zum Heiligtume“ einen erträglichen Sinn, während Toy das zweite Wort glaubt streichen zu müssen, für das erste וּלְמִגְרָשִׁים lesend: u. zu Vorstädten. Zu beachten ist, dass selbst dieses heilige Priestergebiet (קֹדֶשׁ, v. 4) mit seinen Häusern nicht heilig genug ist, um direkt an das Heiligtum (קֹדֶשׁ קָדָשִׁים v. 3 vgl. zu 41 4) zu stossen, daher um dieses ein מִגְרָשׁ, *ein unbewohnter Raum,* rings herumlaufen soll. Auch hier zeigt sich, wie Hes. verschiedene Grade der Heiligkeit kennt. v. 2 l. וְהָיָה (LXX) st. יִהְיֶה. מִזֶּה bezieht sich nun nicht mehr auf das ganze ausgemessene Stück (v. 1), sondern auf seine südliche (vgl. 48 10–12) Hälfte. Der Widerspruch der Verse 1–4 zu 44 28, wonach Priester keinen Erb-

besitz haben sollen, liegt mehr in den Worten als in der Sache; sachlich ist das Priesterland (wie das Levitenland) Jahwe gehörig (v. 1).

γ) Grundbesitz der Leviten 45 5. Dass am Schlusse mit „zwanzig Zellen“ nichts anzufangen ist, ist längst eingesehen; man liest mit LXX Num 35 2 Jos 14 4 21 2 mit Recht עָרִים לָשָׁבֶת (Wellh. Proleg.[3] 167: שְׁעָרִים), *Städte zum Bewohnen;* über ihre Zahl ist nichts gesagt (Kautzsch lässt die „zwanzig“ und vermutet, die ganze Änderung sollte bezwecken, die Herabsetzung der 35 Levitenstädte (Jos 21) auf 20 aus dem Texte zu beseitigen). Ein Vergleich mit der Verordnung von PC (Num 35 2–8) zeigt, dass beide Stücke nichts mit einander gemein haben als die Idee, es solle besondere Levitenstädte geben (Steynis l. c. 88—91); kein Wunder, dass Keil und Hävernick hier den Hinweis auf den Pentateuch unterlassen!

d) **Besitzverhältnisse und Einkünfte des Fürsten 45 6–16.** α) Grundbesitz des Fürsten 45 6–8. Zur deutlichen Bestimmung des Priesterlandes ist zunächst noch eine vorläufige Angabe über das Stadtgebiet notwendig, **6** während über dasselbe erst 48 15–19 ex professo gehandelt wird. Anzusetzen ist es südlich von dem v. 1–5 besprochenen; selber erscheint es nach unserer Stelle nicht mehr als zur heiligen Theruma gehörig. Wenn nun zu ihrer Breite (Dimension: Nord-Süd) von 20000 E. (v. 1) noch eine Breite von 5000 E. Stadtgebiet hinzutritt, so bildet, da die Länge (Dimension: West-Ost) beide Male auf 25000 E. angegeben wird, der besprochene Landkomplex ein Quadrat. Verlängern wir nun Nord- und Südseite desselben, und zwar **7** entsprechend (l. den Sing. לְעֻמַּת) den Cap. 48 beschriebenen Stammanteilen westwärts bis zur Westgrenze (= Meer), ostwärts (st. קָדְמָה l. קֵדֶם) bis zur Ostgrenze (= Jordan resp. totes Meer) des Landes (לָאָרֶץ v. 8 ist zum Vorhergehenden zu ziehen LXX), so ergeben die beiden so entstehenden Rechtecke die fürstliche Domäne. Ihre Breite *vor der h. Hebe und vor dem städtischen Bodenbesitz hin* (אֶל־פְּנֵי) *auf West- und Ostseite* (str. יָמָּה u. קָדִימָה als Glossen) beträgt also 25000 E. **8** St. יִהְיֶה l. וְהָיָה (LXX). Ob wir נְשִׂיאַי des massor. Textes belassen oder LXX vorziehen נְשִׂיאֵי יִשְׂרָאֵל, so nimmt in beiden Fällen Hes. für die Zukunft eine Reihe von Fürsten an (vgl. 43 7), die successiv auf einander folgen; er kennt also nicht einen Messias, dessen Tage stets fortdauerten. Der Gedanke, dass die Fürsten dem Volk das Land geben, d. h. verteilen sollen, steht in diesem Stück völlig vereinzelt. LXX hat gelesen יִירְשׁוּ בֵית *das Land besitzen soll das Haus I.* Cornill möchte im massor. Texte eine absichtliche Änderung sehen, um die נְשִׂיאִים in ein etwas günstigeres Licht zu setzen.

β) Die Anforderung an den Fürsten als conditio sine qua non für die Entrichtung der Abgaben an ihn 45 9–12. Die energische Mahnung an den Fürsten **9** ergeht lediglich im Hinblick auf die im Folgenden genannte Abgabe an ihn. Es soll alle Unbilligkeit und Gewaltthätigkeit der bisherigen Art der Steuereintreibung ein Ende nehmen (רַב לָכֶם absolut wie Dtn 3 26); darüber hatten ja die Propheten stets zu klagen (vgl. z. B. Mch 3 1–3 I Reg 12 4 11). Namentlich scheint es, dass die Könige sich durch Austreibung ihrer Schuldner (גְּרֻשׁוֹת, blos hier) bezahlt zu machen suchten (vgl. Analoges Jes 5 8 Mch 2 9 und die Nabothsgeschichte I Reg 21). Dazu kam,

10 dass sie offenbar willkürlich und eigenmächtig Mass und Gewicht zuweilen zu ihren Gunsten zu ändern suchten (vgl. Am 8 5 Mch 6 10f. Prv 11 1 20 10). Schon Dtn hatte eine diesbezügliche Vorschrift geben müssen (25 13–15; später in PC Lev 19 35 f.). Mass und Gewicht werden nun folgendermassen bestimmt: **11** Die Eichung soll geschehen nach dem Chomer = 364 4 l; Epha wie Bath sollen den zehnten Teil davon (= 36 44 l.) fassen (= לָשֵׂאת), beide also gleiches Mass (תֹּכֶן) haben, jenes für Trockenes, dieses für Flüssiges. Beziehen sich diese Masse auf Abgaben in Naturalien, so kommen die Gewichte vor Allem bei der Geldzahlung zur Anwendung. **12** Der Sekel (sc. Silbersekel = 14 55 g = 2 50 Reichsmark) soll zwanzig Gera haben. Diese Einteilung scheint neu zu sein; in alter Zeit ist blos die Rede von Viertels- und von halben Sekeln, während sie PC geläufig ist (Ex 30 13 Lev 27 25 Num 3 47 18 16 „heiliger Sekel"). Die folgenden Worte sind im gegenwärtigen massor. Text absolut sinnlos und müssen notwendig nach LXX (Alex.) korrigiert werden חֲמִשָּׁה שְׁקָלִים חֲמִשָּׁה וַעֲשָׂרָה שְׁקָלִים עֲשָׂרָה וַחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל הַמָּנֶה יִהְיֶה לָכֶם, *fünf Sekel sollen fünf und zehn Sekel sollen zehn sein* (d. h. für so viel und nicht für weniger gelten; möglich auch, dass es besondere Fünf- und Zehnsekelstücke gab), *und fünfzig Sekel sollen die Mine* (also = 727 5 g = 125 Reichsmark) *ausmachen bei euch*. Früher hatte die Mine 60 Sekel; die Teilung in 50, die später gang und gäbe ist, dürfte sich hier zum ersten Male im AT finden (vgl. Benzinger Archäol. § 28 2).

γ) Die Abgabe des Volkes an den Fürsten 45 13–16. **13** Die Abgabe wird תְּרוּמָה genannt; vgl. zu 44 30 45 1. Dass es hier in „weltlichem" Sinne stehe, ist nur scheinbar; denn thatsächlich ist die Abgabe des Volkes an den Fürsten nichts als eine indirekte Kirchensteuer. Sie beträgt vom Chomer Weizen und vom Chomer Gerste je 1/6 Epha (l. auch das zweite Mal שִׁשִּׁית), also 1/60 vom Ertrag. **14** Schröder's Übersetzung dieses Verses ist wieder typisch für das, was man Hes. an Stümperei gelegentlich zutraute: „Und des Öles Satzung: das Bath Öl (was als Bath vom Öl zu heben ist, soll sein) der Zehnte des Bath, von dem Kor, (der) zehn Bath, ein Chomer (ist)", etc. Zunächst ist הַבַּת הַשֶּׁמֶן mit Recht als Glosse erkannt worden, welche Hes.'s Angabe mit Dtn 14 23 in Einklang bringen sollte. Dass ferner ein Chomer zehn Bath hat, braucht nach v. 11 nicht noch einmal gesagt und am Wenigsten zweimal hintereinander wiederholt zu werden. עֲשֶׂרֶת הַבַּתִּים חֹמֶר (in LXX, Pesch. fehlend) ist jedenfalls als Dittographie zu streichen. Wir erwarten hier aber überhaupt keine Erklärung, wie Chomer und Bath sich zu einander verhalten, sondern was der bisher noch nicht genannte Kor ist. Darnach dürfte der Vers ursprünglich gelautet haben: *Und die Gebühr vom Öl: ein Zehntel Bath vom Kor; zehn Bath nämlich machen ein Kor* (l. הַכֹּר st. חֹמֶר, Pesch. Vulg.). Chomer und Kor (I Reg 5 2 25 II Chr 2 9 27 5) sind identisch. Die Abgabe vom Öl beträgt also 1/100 des Ertrages. Von den Heerden dagegen **15** blos 1/200. Sehr auffällig ist מִמַּשְׁקֵה־; zwar können Tiere von wohlbewässertem Weideland (vgl. Gen 13 10) besonders gut genährte sein, die es sich wohl schickt als Opfertiere dem Fürsten zu übergeben; aber hat jeder Abgabepflichtige seine Weide in wohlbewässerter Gegend? Wäre die Bedeutung von מִשְׁפְּתַיִם, Viehhürden (Gen 49 14 Jdc 5 16 vgl. Ps 68 14) gesicherter, so möchte ich מִמִּשְׁפְּתֵי da-

für vorschlagen: *aus den Hürden Israels.* Indessen hat man vielleicht eher mit Cornill LXX zu folgen, welche gelesen hat: תְּרוּמָה מִכָּל־מִשְׁפְּחוֹת י״ *als Hebe von allen Geschlechtern Israels.* Zur מִנְחָה braucht es keine Schafe, also soll nicht blos das Letztgenannte, d. h. die Abgabe von der Herde, dem Fürsten zu Opferzwecken dienen, vielmehr alles Genannte: Weizen, Gerste, Öl, Herdentiere soll er zu den im Folgenden beschriebenen Opfern verwenden, um Israel (עֲלֵיהֶם, LXX: עֲלֵיכֶם) Sühne zu schaffen (vgl. zu 43 26). In **16** ist, wie schon der Artikel bei עַם beweist, das in LXX fehlende הָאָרֶץ Füllwort.

e) **Fest- und Opferordnung 45 17—46 15.** Dieselbe richtet sich in der Hauptsache ausschiesslich an den Fürsten. Mit der eben vorgeschriebenen Abgabe sind ihm die Mittel an die Hand gegeben zur Bestreitung der Kultuskosten, und darin scheint für die Folgezeit seine Bedeutung aufzugehen, dass er im Namen des Volkes die nötigen Opfer darzubringen hat: er wird lediglich der oberste Diener der Theokratie, „Kirchenpatron“ (Smend). Das besagt, gewissermassen als Einleitung zum Folgenden **17**. Unter den Opfern, die der Fürst zu bringen hat, wird נֶסֶךְ, *das Trankopfer*, genannt. Es soll wohl (vgl. v. 14) aus Öl bestehen (vgl. zu 16 18 ff.) und nicht wie stets in PC aus Wein (s. zu 44 21). Die betreffenden Opfer hat der Fürst an Festen zu bringen (s. v. 18–25) und an Neumonden und Sabbathen (s. 46 1–7) — dies sind מוֹעֲדִים = verabredete wiederkehrende Tage, an denen man sich versammelt —, aber auch tagtäglich (s. 46 13–15), wenn gleich dies hier nicht gesagt ist. Beachtung verdient, dass Hes. sühnende Kraft (vgl. zu 43 26) nicht etwa blos von den Sündopfern, sondern allen genannten erwartet: schliesslich ist für ihn der ganze Kultus Ein grosses Sühneinstitut.

α) Die Festopfer 45 18–25. Diese Verse führen die Opfer der v. 17 genannten חַגִּים aus. Diese Feste sind:

αα) Die Versöhnungstage für das Heiligtum 18–20. Dieselben fallen auf den ersten des ersten Monats und auf den ersten des siebenten (l. v. 20 בַּשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ, LXX; Wellhausen בַּשְּׁבִיעִי בַּחֹדֶשׁ: *im siebenten* [Monat] *am Neumond;* die Änderung aus Harmonisierung mit Lev 16). Trotz aller Vorsichtsmassregeln kann eben doch einer aus Irrtum (שֹׁגֶה) oder aus Unverstand (מִפֶּתִי) sich verfehlt haben. Mit den mehr ausgebildeten Begriffen von „Reinheit“ steigert sich die Scheu, sie zu verletzen; je mehr Vorschriften, um so mehr Übertretung (vgl. religio = religiöse Bedenklichkeit und ängstliches Verhalten). Aber merkwürdiger Weise bezieht sich die Entsündigungsceremonie (חַטָּאת) nicht auf die Personen, sondern auf das Heiligtum als solches. Das bestätigt den Satz, dass bei Hes. das Persönliche in der Religion überhaupt nicht zu seinem Rechte kommt (vgl. zu 2 1), und zeigt auf's Neue, wie sehr das Kultische objektiviert erscheint (s. zu 42 13). Gleichzeitig mag hier eine ältere physische Auffassung des Rituals nachwirken, welche mit Sündenvergebung überhaupt nichts zu thun hat. Es scheint, dass die Heiligkeit des Altars der Abnahme unterworfen ist und gelegentlich durch die Anwendung heiligen Blutes wieder aufgefrischt werden muss, eine Auffassung, die sehr leicht verständlich ist als eine Erbschaft primitiver Ideen vom Opfer, wonach das Altarbild sowohl als seine Verehrer periodisch wiedergeweiht werden durch Be-

sprengung mit heiligem Blut, damit die Lebensverbindung zwischen beiden frisch erhalten bleibe (R. SMITH Lect.[2] 408 f.). Zur Entsündigungsceremonie selbst vgl. zu 43 18–27. Der פַּר בֶּן־בָּקָר wie 43 19. Da es sich hier indessen um eine jährlich zu wiederholende Ceremonie handelt, kann תִּקַּח schwerlich auf den Propheten gehen (43 19), und so lesen wir besser mit LXX: תִּקְחוּ vgl. וְכִפַּרְתֶּם v. 20. Auch hier soll das Blut des Sündopfers, auf das es einzig ankommt, an die hervorragendsten Teile des Heiligtums gebracht werden (vgl. zu 43 20), *an die Thürpfosten* (der Plural nach LXX Pesch. Vulg. wird hier und gleich nachher richtig sein) *des Tempelhauses und an die vier Ecken der Altarumfriedigung* (s. zu 43 20) *und an die Thürpfosten des Thores* (ob blos des östlichen?) *zum innern Vorhofe.* הַכֹּהֵן heisst der Priester, der diese Ceremonie ausführen soll; der Ausdruck „Hoherpriester" findet sich erst bei Haggai (1 1); aber thatsächlich ist der Begriff hier in nuce schon vorhanden. תעשה (v. 20) wird als Niphal zu punktieren sein.

Ein Vergleich unserer Stelle mit den parallelen Verordnungen in PC (Lev 16 Ex 30 10 Num 29 7–11) beweist entschieden für die Posteriorität von PC, indem hier Alles weitergebildet erscheint. Übrigens wäre schon Lev 16 29 dafür Beweis genug, wonach das dort Bestimmte als eine Satzung für alle Zeiten gelten soll; denn woher hätte sich Hes., wenn ihm jenes Gesetz schon vorgelegen, die Freiheit herausgenommen, ein anderes an seine Stelle zu setzen? Im Einzelnen sei wenigstens auf folgende Differenzen aufmerksam gemacht: 1) Hes. kennt zwei Versöhnungsfeste, PC blos eines und zwar am 10. des 7. Monats. 2) PC spricht beständig vom Hohenpriester und zwar steht er so sehr im Vordergrund, dass er zuerst für sich selbst und sein Haus Sühne zu schaffen hat. 3) In PC braucht es zwei Sündenböcke, was zu einem viel complicierteren Ritual führt. 4) Die Sühne gilt in PC nicht sowohl dem Heiligtum als dem Volke. 5) PC kennt vor Allem eine Sühnehandlung im Allerheiligsten an der כַּפֹּרֶת. Vgl. STEYNIS S. 93—96.

ββ) Das Passahfest 21–24. Nach dem gegenwärtigen Texte soll es stattfinden am 14. des ersten Monats (für die alte Zeit fiel es in den siebenten, Abib, Ex 34 18; aber Hes. hat die babylonische Jahresrechnung angenommen vgl. zu 1 2). Dagegen erhebt sich nun aber ein Bedenken. Es ist nämlich — schon aus den beiden Versöhnungsfesten — ganz deutlich, dass sich für Hes. das Kirchenjahr in zwei gleiche Teile zerlegt (das mag sich z. T. aus dem Nebeneinander des babylonischen und des hebräischen Jahres erklären, SMEND 375); ja, dem Parallelismus der beiden Hälften opfert Hes. sogar eines der drei altisraelitischen Feste, das Wochenfest, das doch auch das Dtn beibehalten hatte (Dtn 16 16). Da nun das Fest der zweiten Hälfte des Kirchenjahres am 15. Monatstage seinen Anfang nimmt, ist schwer einzusehen, warum dasjenige der ersten Hälfte mit dem 14. beginnen soll. In Folge dessen hat zuerst SMEND die Frage erhoben, ob hier nicht vielleicht nach PC (Ex 12 18 Lev 23 5 Num 28 16) korrigiert sei. Dieser Zweifel ist um so begründeter, als gleich darauf das unmögliche שְׁבֻעוֹת (st. שִׁבְעַת) für eine Retouche unserer Stelle spricht, durch die auch das übergangene Wochenfest in den Text hineingeschmuggelt werden sollte. Vielleicht hat diese Korrektur ihrerseits die Umstellung von חַג hinter statt ursprünglich vor הַפֶּסַח nach sich gezogen. Es dürfte also unser Vers gelautet haben: *Im ersten Monat am 15. Tage des Monats sollt ihr das Fest des Passah feiern; sieben Tage soll man ungesäuerte Brote essen.* Das Essen der מַצּוֹת = ungesäuerte Fladen aus der eben eingeernteten Gerste, wobei die Gott-

heit zugleich ihr Teil bekam, war das Ursprüngliche am Passahfest, das zunächst durchaus agrarische Bedeutung hatte (vgl. Benzinger Archäol. § 69 B. 1). Aber die מַצּוֹת sind für Hes. Nebensache geworden. Hauptsache ist die richtige Darbringung der Opfer. Neu ist für ein Passahfest das tägliche Sündopfer. Es soll am ersten Tage bestehen in einem Farren **22**, die sechs folgenden Tage in einem Ziegenbock **23**. Dazu tritt ein tägliches Brandopfer von sieben Farren + sieben Widdern; das ist freilich (vgl. namentlich auch Num 28 19: 2 Farren + 1 Widder + 7 Lämmer) so auffallend viel, dass Cornill st. לַיּוֹם שִׁבְעַת הַיָּמִים glaubt lesen zu dürfen: לְשִׁבְעַת הַיָּמִים (?) „für die sieben Tage". Von der Grösse des Brandopfers hängt auch die Grösse des Speisopfers ab **24**. Ist der mass. Text v. 23 im Rechte, so beträgt es täglich 14 Epha (= 14×36,4 l!) sc. Mehl; dazu kommen wohl als Trankopfer 14 Hin Öl; das Hin = 1/6 Bath = 6,07 l. Möglich dass der massor. Text doch in Ordnung ist. Bei Hes.'s starkem Glauben an die wunderbare Fruchtbarkeit des künftigen Landes mochten ihm derartige Angaben nicht leicht zu hoch vorkommen.

Passah und Mazzoth, zwei Feste völlig verschiedenen Ursprungs, jenes von den Israeliten wohl schon aus der Wüste mitgebracht, ein Fest des Nomaden, die Darbringung der Erstgeburt von der Herde (vielleicht ursprünglich Frühlingsmondfest), dieses, ein Fest des Bauern, die Darbringung der Erstlinge vom Getreide, von Israel in Kanaan übernommen, waren allmählich in eines zusammengewachsen. Wurde es früher überall im Lande umher gefeiert (Ex 34 18 25 23 15 13 3–10), so bindet es Dtn (16 1–8), wenigstens seinem ersten Teile nach, an Jerusalem. Die Einheit der Kultstätte besteht nun auch für Hes., und zwar für das ganze Fest, zurecht. Worin er aber über Dtn hinausgeht, ist: 1) Er datiert es nicht blos dem Monat nach, sondern genau auch dem Tage nach. 2) Er bestimmt bis ins Einzelne die Opfer für jeden Tag. 3) Nicht mehr das Mahl der einzelnen Opferteilnehmer, das Opfer für die Gesamtheit steht im Vordergrunde. Das Alles findet sich in PC wieder (vgl. Ex 12 1–28 43–50 Lev 23 5–8 Num 28 16–25 9 1–14); aber das Verhältnis kann nicht so liegen, dass Hes. PC gekannt hätte: 1) dass das Brandopfer verschieden angegeben wird, s. oben zu v. 23; aber ein Entsprechendes gilt vom Speisopfer und vom Ölopfer. 2) In PC ist ausser von der öffentlichen Feier von der Feier im eigenen Hause die Rede (Passah-Lamm). 3) In PC dauert das Fest acht Tage, bei Hes. wie im Dtn sieben. 4) Deutlich sind in PC die Bestimmungen über die Passahfeier von Gerim, von Sklaven, von Unreinen etc. Weiterbildung der einfachen Vorschriften bei Hes. Und immer würde, die Priorität von PC einmal angenommen, die Frage völlig ungelöst bleiben, was Hes. hätte veranlassen können, davon abzuweichen (s. Ex 12 14; zum Ganzen vgl. Steynis S. 97—105).

γγ) Das Herbstfest 25. Es heisst „Fest" schlechthin, wie es denn von jeher das wichtigste der drei israelitischen Feste gewesen sein muss (הֶחָג I Reg 8 2 12 32 Jdc 21 19). Es soll in der zweiten Hälfte des Kirchenjahres durchaus sein, was das Passah für die erste.

Mit Letzterm ist schon ausgesprochen, wie sehr es seiner ursprünglichen Bedeutung entkleidet ist: alle Beziehung zum Leben mit seinen vielgestaltigen Bedürfnissen ist abgeschnitten; das Fest wird sakramentale Leistung, ein starres Statut mit dem düstern Charakter einer Sühnehandlung. Seine Entwickelung durch die verschiedenen Gesetzesstadien hindurch ist ganz ähnlich der für das Passah nachgewiesenen. Ex 34 22 23 16 erwähnen es blos. Dtn 16 13–15 wird seine Dauer bestimmt, und es wird nach Jerusalem verlegt. Der Fortschritt Hes.'s entspricht durchaus dem oben beschriebenen. Die hauptsächlichsten Abweichungen von PC Lev 23 34–36 39–43 Num 29 12–38 sind: 1) Es wird ein achter Tag zur Festfeier hinzugefügt (vgl. Neh 8 18 II Chr 7 9 f.). 2) Die Opfer für die einzelnen

Tage werden ganz anders bestimmt (beachte namentlich in Num 29 die absteigende Zahl der Farren für das Brandopfer; — vgl. STEYNIS S. 105—110).

β) Sabbaths- und Neumondsopfer 46 1–7. Diese Verse sind Ausführung des 45 17 genannten: וּבֶחֳדָשִׁים וּבַשַּׁבָּתוֹת (vgl. zu 45 18–25). 1 Während das äussere Ostthor allezeit verschlossen bleibt (44 1 f.), soll das innere wenigstens an Sabbathen und Neumonden bis zum Abend (vgl. dag. v. 12) offen stehen. **2** Die Prärogative des Fürsten ist, dass er an solchen Tagen, während das von ihm verordnete Opfer (vgl. 45 17) dargebracht wird, darin anbeten darf. Aber betreten soll er es von der Vorhalle aus, und diese lag nach aussen (40 34): also darf er in den innern Vorhof den Fuss nicht setzen. Er muss an dem Thürpfosten stehen bleiben, und das ist leicht verständlich; denn die Stelle, wo die Thürflügel angebracht sind, bezeichnen die Grenze zwischen Plus und Minus der Heiligkeit; übrigens haben wir bei מְזוּזָה wie bei מִפְתָּן wohl an die innere Schwelle, die am Ausgang zum innern Vorhof lag, zu denken. Hier steht der Fürst dem Altar, wo die Priester fungieren, gerade gegenüber. Über seine שְׁלָמִים wird nichts näher bestimmt; offenbar sind sie seinem freien Ermessen anheimgegeben. Diese Prärogative des Fürsten (vgl. noch 44 2 f.) will übrigens, verglichen mit den früheren Rechten der Könige im Tempel (I Reg 8 22 II Reg 16 12 (18?) 11 14 23 3) gar nichts besagen, um so weniger als sie an den hohen Festtagen nicht einmal Geltung haben soll (vgl. v. 10). 3 Am Eingang des Ostthores (aber aüsserhalb des eigentlichen Thorgebäudes) darf an solchen Tagen dann das gemeine Volk der Laien (עַם־הָאָרֶץ) im Gegensatz zum Fürsten anbeten. Natürlich kann es durch den Thorweg hindurch die Priester fungieren sehen. 4 f. werden die Sabbathsopfer genau geregelt. Das Brandopfer: sechs Lämmer + ein Widder. Es ist richtig bemerkt worden (SMEND), dass die Sabbathsopfer die Opfer der ganzen Woche rekapitulieren: die sechs Lämmer entsprechen den Brandopfern der sechs Werktage (vgl. v. 13), während der Widder die eigentliche Spende für den Sabbath ist. Das zugehörige Speisopfer ist ein Epha für den Widder und beliebig für die Lämmer (מַתַּת יָדוֹ, Geschenk seiner Hand, d. h. *soviel er geben mag* oder *geben kann*); in Folge dessen bleibt auch das Ölopfer (ein Hin per Epha) unbestimmt. 6 f. Für das Neumondsopfer tritt zu dem, was als Sabbathsopfer bestimmt war, noch ein Farre hinzu, und damit verbunden ein Epha als Speisopfer. Der Ausdruck כַּאֲשֶׁר תַּשִּׂיג יָדוֹ v. 7 ist dem מַתַּת יָדוֹ v. 5 durchaus synonym. In v. 6 ist das erste תְּמִימִם st. תְּמִים vielleicht „kein simpler Schreibfehler sondern eine Korrektur nach Num 28 11“ (SMEND); es kann freilich auch unter dem Einfluss des gleich folgenden verderbt sein.

Die Angaben von PC weisen gegen diejenigen Hes.'s ziemliche Differenzen auf. Als Sabbathsopfer schreibt Num 28 9 f. vor: Brandopfer: zwei (+ zwei) Lämmer. Speisopfer: 2/10 Epha Feinmehl mit Öl vermengt; ferner ein Trankopfer; als Neumondsopfer (Num 28 11–15): Brandopfer: ein Farre und ein Lamm mehr als Hes. Speisopfer: 3/10 Epha auf den Farren, 2/10 auf den Widder, 1/10 auf das Lamm; dazu ein genau bestimmtes Trankopfer und Sündopfer, welch beide bei Hes. fehlen.

γ) Besondere Verhaltungsmassregeln für Fürst und Volk 46 8–11. Zu 8 vgl. zu 44 3 46 2. 9 Zu מוֹעֲדִים vgl. zu 45 17. Das Suffix in נִכְחוֹ wird richtiger auf הַבָּא (vgl. Am 4 3) als auf שַׁעַר (LXX Vulg.) bezogen.

Natürlich handelt es sich bei den in Frage stehenden Thoren blos um die äussern; denn die innern hat das Volk überhaupt nicht zu betreten. Der gegebenen Vorschrift ist keine andere Bedeutung beizumessen, als dass durch sie die äussere Ordnung aufrecht erhalten werden soll. Während am Schlusse das Kĕtīb יֵצְאוּ sich zur Not halten lässt (LXX: יֵצֵא), ist in **10** notwendig יֵצֵא (LXX Vulg.) zu lesen. Die Meinung ist: es soll der Fürst bei Eintritt wie Austritt des Volkes mit ihnen sein, d. h. ebenfalls durch ein anderes Thor austreten als durch das, durch welches er eingetreten ist. Davon besagt nun Pesch. das gerade Gegenteil, und CORNILL am Ausdruck des massor. Textes Anstoss nehmend, giebt dem Texte der Pesch. den Vorzug: „Aber der Fürst in ihrer Mitte, er mag durch das nämliche Thor, durch welches er gekommen war, auch wieder gehen.“ Zu **11** vgl. 45 24 46 5 7. Was der Vers hier soll, ist nicht recht abzusehen; man möchte fast an eine versprengte Dublette oder Glosse denken. Von einer Darbringung von Lämmern an den חַגִּים (45 18–25) war oben nicht die Rede. Man hat sich vorzustellen, dass neben den eigentlichen Festopfern das tägliche Brandopfer (in einem Lamm bestehend) unverändert einhergeht (vgl. Num 28 15 31 29 6 11 15 etc.).

δ) Des Fürsten freiwilliges Opfer **12**. Auch dazu soll dem Fürsten das innere Ostthor aufgeschlossen werden, aber nicht, um wie an Sabbath und Neumond bis zum Abend offen zu bleiben. נְדָבָה ist das Opfer, das ohne äussere Verpflichtung aus völlig freiem Antrieb des Opfernden geschieht. Über den Unterschied von עוֹלָה und שְׁלָמִים vgl. zu 43 27. וּפָתַח, *man soll öffnen*, ebenso וְסָגַר.

ε) Das tägliche Opfer **13—15**. Man sieht nicht ein, wer die angeredete Person (תַּעֲשֶׂה) sein soll. 43 19 liegt die Sache anders. LXX (Pesch. Vulg.) hat durchgehend יַעֲשֶׂה gelesen; dies dürfte korrigiert worden sein, „indem man den Ausdruck 45 17 presste und dadurch das tägliche Opfer ausgeschlossen glaubte“ (CORNILL). Darnach hatte der Fürst auch das tägliche Opfer zu bestreiten, wenn er dabei wohl auch nicht immer persönlich anwesend sein musste. Dagegen ist v. 15 zu punktieren וְעָשׂוּ (sc. die Priester). Bestehen soll es aus einem Lamm als Brandopfer (vgl. zu v. 4) und 1/6 Epha Feinmehl + 1/3 Hin Öl als Speisopfer; diese Brüche erinnern uns daran, dass das babylonische Masssystem, auf welches das israelitische zurückgeht, auf der Sexagesimalrechnung beruht. רָסַס, blos hier = *befeuchten* (vgl. Cnt 5 2: רְסִיסִים, Tropfen). Als Materie für das Speisopfer nennt Hes. סֹלֶת; das ist Feinmehl (= simila). In der alten Zeit hatte man statt seiner (es kommt vor Hes. beim Opfer nie vor) das gewöhnliche Mehl (קֶמַח = far) verwendet (Jdc 6 19 I Sam 1 24). Aber es lässt sich nachweisen, wie sich allmählich das Opfermaterial überhaupt verfeinert hat (vgl. WELLHAUSEN Proleg.[3] 66; s. auch LXX zu I Sam 1 24). In PC ist סֹלֶת das Ständige (über 40 mal vorkommend). Zu lesen ist v. 14 st. חֻקּוֹת : חֻקַּת (nach LXX) und (ebenfalls nach ihr) עוֹלָם wohl zu streichen.

Die Sitte, ein regelmässiges sogar tägliches Opfer zu bringen, wird schon für die Zeit des Königs Ahas bezeugt (II Reg 16 15). Dort ist die Rede von einem Morgenbrandopfer und einem Abendspeisopfer (vgl. I Reg 18 29 36). Hes. spricht blos von einem Morgenbrandopfer, aber ein Speisopfer ist damit unzertrennlich verbunden. Anders PC (Ex 29 38–42 Num 28 3–8): Hier wird ein Brandopfer für Morgen und Abend gefordert;

dazu das Speisopfer je 1/10 Epha + 1/4 Hin Öl, ferner je ein Trankopfer (1/4 Hin Wein), das Hes. gar nicht kennt. Das soll ein Opfer sein „von Geschlecht zu Geschlecht!“

f) **Ein Nachtrag zu den Besitzverhältnissen des Fürsten 46 16–18.** Warum diese Klausel zu den Bestimmungen über den Grundbesitz des Fürsten sich hier findet und nicht im Zusammenhang mit jenen (45 7 8), darauf ist eine Antwort nicht ersichtlich. 46 16–18 hinter 45 8 stellen, wie Ewald thut, ist wohl bequem; aber das Recht dieser Umstellung lässt sich mit keinerlei äussern Gründen erweisen; umgekehrt lässt sich kein Grund entdecken, wie so eng Zusammengehöriges je hätte auseinandergerisssen werden können. Hat Hes. seinen Verfassungsentwurf nur stückweise allmählich ausgearbeitet und selber gelegentlich hinter gewisse Schlusspunkte Nachträge hinzugefügt? **16** Der Fürst kann seinen Söhnen von seinem Grundbesitz (l. מִנַּחֲלָתוֹ, LXX, vgl. v. 17) ein Geschenk (מַתָּנָה) machen — die Voraussetzung dabei ist wohl, dass die Hauptmasse dem Erstgeborenen resp. seinem Thronfolger zufällt (vgl. Gen 25 5f.). — Dieses Geschenk bleibt den Söhnen als erblicher Besitz; anders **17**, wo die Beschenkten nur Diener des Fürsten sind. (Wir müssen uns erinnern, dass עֶבֶד weitere Bedeutung hat als unser: Knecht und gelegentlich königliche Räte, Minister, Gesandte, Heeroberste etc. bezeichnen kann). Ihnen bleibt es nur bis zum Freijahr. Nun ist die Frage, was Hes. unter diesem versteht, ob das Sabbathjahr, das alle sieben, oder das Jobeljahr, das alle fünfzig Jahre wiederkehrt. Wenn letzteres, dann wäre allerdings ein Präjudiz geschaffen für die Ursprünglichkeit von Lev 25 8–55 (resp. 27 24). Zur Beantwortung liegt am Nächsten, auf Hes.'s Zeitgenossen, Jeremia, zu rekurrieren. Er versteht unter דְּרוֹר die Freilassung, welche im siebenten Jahre für die Sklaven eintritt (34 14). Darnach möchten wir uns zu Gunsten des Sabbathjahres entscheiden. St. וְשָׁבַת l. וְשָׁבָה, st. נַחֲלָתוֹ nach LXX Pesch.: נַחֲלַת. **18** Übrigens wird die Befugnis des Fürsten, Grundbesitz zu verschenken, auf sein eigenes Dominium beschränkt und somit absolutistischen Herrschergelüsten ein Damm entgegengebaut. Wenn מֵאֲחֻזָּתָם, das in LXX fehlt und durch das gleich folgende מֵאֲחֻזָּתוֹ allerdings etwas verdächtig wird, ursprünglich ist, so wäre unser Vers das einzige Beispiel einer Konstruktion von יָנָה Hiph. mit מִן.

g) **Ein Nachtrag zur Tempelbeschreibung: Die Opferküchen 46 19–24.** Es gilt von ihm das Gleiche, was zum vorigen bemerkt wurde. Ewald möchte ihn in seinen Zusammenhang einfügen, indem er ihn hinter 42 14 einschaltet.

α) Die Opferküchen der Priester 46 19f. Es werden nämlich die Opferküchen der Priester unterschieden von denen für das Volk: so konsequent ist die Scheidung zwischen Heiligem und Profanem durchgeführt (vgl. zu 42 14 44 19)! **19** Hes. hat nach seiner letzten ausdrücklichen Angabe (44 4) vor der Front des Tempelhauses gestanden. Von hier wird er zu den 42 1ff. beschriebenen heiligen Priesterzellen (l. mit LXX Targ. Pesch. אֲשֶׁר לַכֹּהֲנִים st. אֶל־הַכֹּהֲנִים) geführt. Auf welchem Wege? Der *Eingang an der Seite des Thores* (sc. des Nordthores; denn diese Zellen liegen nach Norden) ist schwerlich der 42 9 genannte (g), der aus dem äussern Vorhof zu den Zellen führt und dessen Lage zudem hier ziemlich ungeschickt bezeichnet wäre; vielmehr wird

er da zu suchen sein, wo der 100 E. lange Gang zwischen den Zellen in den innern Vorhof (vgl. die Glosse אֶל־הַפְּנִימִית 42 4) einmündet (auf unserm Plane i—k). Im hintersten Winkel der Zellen (punkt.: בְּיַרְכָּתָם) nach Westen liegen die Priesterküchen. Im Einzelnen lässt sich ihre Lage noch verschieden deuten. Wir wissen nicht einmal, ob sie in das Zellengebäude selbst mit aufgenommen (so z. B. Böttcher, v. Orelli), oder ob sie an dasselbe angebaut waren (Plan Benzingers), oder endlich ob sie freistanden (Smend). Wir möchten sie auf unserm Plane (Fig. 2) finden in G und G[1], letzteres weil bei der streng durchgeführten Symmetrie des Ganzen wohl auf beiden Seiten Küchen sich werden befunden haben. **20** Die Nähe der Opferküchen bei den h. Zellen stimmt damit zusammen, dass in den Zellen die Priester die Opfer verzehren sollen (42 13); aber dieser praktische Grund fällt für Hes. nicht ins Gewicht, sondern lediglich der dogmatische oder kultische: es soll nur ja eine „Heiligung" des profanen Volkes vermieden werden (vgl. zu 44 19).

β) Die Opferküchen des Volkes (H H H H) 46 21–24. Über die Lage dieser Küchen dagegen kann nach Hes.'s Angaben kein Zweifel bestehen. **21** In jeder Ecke (st. der nur hier vorkommenden männlichen Pluralform von מִקְצוֹעַ wird nach dem Talmud [Strack Prol. crit. 95] die weibliche zu lesen sein) des äussern Vorhofes befindet sich wieder ein kleiner Hof. **22** קְטֻרוֹת wird, indem man auf קטר = binden (im Talm. Targ. und Syr.) zurückgeht, als „verschlossen" erklärt oder auch nach Midd. II, 6 als „unbedeckt". Indessen ist vielleicht einfach mit LXX und Pesch. dafür קְטַנּוֹת zu lesen (Cornill). Diese vier kleinen Höfchen haben 40 E. Länge auf 30 E. Breite. Mit dem letzten Worte, das übrigens von LXX, Pesch., Vulg. übergangen und im hebr. Texte selber durch puncta extraordinaria verdächtig wird, ist grammatisch und sachlich (abgeeckt?) nichts Besseres anzufangen als es zu streichen. **23** Im Innern dieser Höfchen geht auf allen vier Seiten Mauerwerk (= טוּר resp. טִירָה, vgl. I Reg 6 36 7 4 12: eine Lage von Quadersteinen) herum; in dieses scheinen die einzelnen Feuerherde rings eingelassen zu sein. **24** *Diese sind die Kochstätte;* aber das Volk hantiert dabei nicht selbst, sondern es sind die *Diener des Hauses,* d. h. die Leviten (vgl. 44 11), welche das Schlachtopfer kochen. זֶבַח bezeichnet zunächst im Allgemeinen, was geschlachtet wird = Tieropfer; im besondern Falle aber kommen hier ausser Betracht nicht allein das Brandopfer (das wird ja ganz auf den Altar gebracht, wie es denn auch schon 44 11 vom זֶבַח ausdrücklich unterschieden wird), sondern auch Sünd- und Schuldopfer (44 29).

3. Kultusort und Kultusland

Cap. 47 48.

a) **Die Tempelquelle 47 1–12.** α) Ihr Ursprung v. 1 2. **1** Aus dem äussern Vorhofe (46 21) wird Hes. zur Thür des Tempelhauses gebracht; es ist wohl sachlich richtig, wenn der Talmud hinter פֶּתַח ein אולם hat: gemeint ist der Eingang ins Tempelhaus incl. Vorhalle (Fig. 3 a—a), nicht ins Heilige (Keil). Hier, genauer unter der südlichen, drei Ellen breiten Seitenwand (a—z) (die alten Versionen haben hier הַבַּיִת nicht) wird das Wasser der Tempelquelle sichtbar.

Es fliesst nach Osten; das ist sein natürlicher Lauf, wenn doch das Tempelhaus über seine Umgebung erhöht ist und sein Eingang gegen Osten liegt. Entsprechend der südlichen Seitenwand fliesst das Wasser auch südlich vom Altar vorbei. Smend erinnert daran, dass das Tote Meer nicht genau östlich sondern mehr südöstlich von Jerusalem liegt. **2** Es ist nur geradlinige Fortsetzung der eingeschlagenen Richtung, wenn das Wasser an der südlichen Seitenwand des äussern Ostthores (d. h. da, wo dieses die Umfassungsmauer durchbricht), wieder zum Vorschein kommt (פִּכָּה, blos hier, Pi. = hervorrieseln). Dahin aber kann Hes. nicht auf direktem Wege gelangen; denn das innere Ostthor ist für gewöhnlich (46 1, vgl. 40 1), das äussere immer geschlossen (44 2); daher wird er durch die beiden Nordthore und aussen herum zum äussern Ostthore gebracht: דֶּרֶךְ הַפּוֹנֶה קָדִים ist nach LXX, Pesch. umzustellen in הַפּוֹנֶה דֶּרֶךְ קָדִים.

β) Ihre allmähliche Zunahme v. 3–7. Die Quelle wird zum Bache, der Bach zum Strom. **3** Hes.'s Begleiter (הָאִישׁ vgl. 40 3 43 6) geht hinaus ostwärts, d. h. dem Wasserlaufe folgend, mit einer Messschnur in der Hand (sie muss identisch sein mit dem פְּתִיל פִּשְׁתִּים 40 3 und kommt hier in Anwendung, weil grössere Dimensionen zu messen sind), um in dreimal wiederholten Abständen Hes. von der zunehmenden Tiefe des Wassers zu überzeugen. An den gegen die Ächtheit von v. 3ª erhobenen Bedenken Cornills scheint mir richtig, dass die Konstruktion ungewöhnlich hart und abgerissen ist. Dem wäre aber mit einer Konjektur וַיּוֹצִיאֵנִי für בְּצֵאת unschwer abzuhelfen. Nach 1000 E. (zu אֶלֶף בָּאַמָּה vgl. ZATW III 158) ist es *Wasser bis an die Knöchel* (schr. אָפְסַיִם, nicht 'אַפס, cf. Baer z. St. = פַּסִּים). In **4** ist zu lesen מֵי בִּרְכַּיִם (oder war mit מַיִם ein מֵימֵי beabsichtigt?). Hitzig hat vermutet, die Änderung sei veranlasst, weil מֵי בִרְכַּיִם mit מֵימֵי רַגְלַיִם (Jes 36 12 Ḳĕrē) vielleicht synonym gewesen sei; es kann aber auch ein simpler Schreibfehler vorliegen, indem dem Abschreiber das vorangegangene מַיִם noch in der Feder steckte. Umgekehrt hat er vielleicht gleich darauf das בַּמַּיִם (Targ., Pesch., Vulg.) über dem folgenden מֵי vergessen. **5** מֵי שָׂחוּ, *Wasser, das man durchschwimmen musste.* **6**f. Nachdem der Prophet sich vom Wachsen des Flusses genugsam hat überzeugen können, soll er seiner Wirkungen auf die Umgebung gewahr werden; er muss daher am Ufer zurückgehen (l. st. בְּשׁוּבִי: בְּשׁוּבֵנִי). Dagegen wird ihm über den weitern Lauf des Flusses vom Engel berichtet.

γ) Ihr Ausgang v. 8–12. **8** Zunächst fliesst das Wasser in den östlichen Bezirk (גְּלִילָה vgl. Jos 22 10, hier die Umgegend von Jericho), von da in die Steppe (הָעֲרָבָה). „Das Wort wird sowohl von dem südl. Teil der Senkung zwischen dem ʿAkababusen und dem Toten Meere, an welchen heutzutage der alte Name El-ʿaraba ausschliesslich geknüpft ist, als von dem heutigen Gôr zwischen dem Toten Meere und dem See Gennezareth gebraucht“ (Buhl, Geographie des alten Palästina II, 3 71). יָם steht hier absolut = das Tote Meer. Sehr glücklich hat Cornill, zudem in Übereinstimmung mit Pesch., die Apposition aus ihrem unverständlichen Texte korrigiert: אֶל־הַמַּיִם הַחֲמוּצִים, *zu dem salzigen Wasser.* Dieses soll geheilt werden (Kĕtīb: ל'א, Ḳĕrē: ל'ה) d. h. wiederum zum möglichen Lebenselement für Tiere werden (vgl. II Reg 2 21). **9** Ja, es wird Leben in Hülle und Fülle sein, wo nur der Strom hinkommt. Für

den unmöglichen Dual נַחֲלַיִם (nach SMEND auf Sach 14 8 zurückgehend) wird einfach mit LXX der Sing. zu lesen sein (EWALD: נַחְלָם, von KAUTZSCH adoptiert *seine Flut*); das zeigt am deutlichsten von כֹּל־ an der Schluss des Verses, der (mit dem ersten Worte von v. 10 zusammen, das nach LXX als וְחַי zu lesen ist) wohl blos eine Dublette zu den vorangegangenen Worten כֹּל bis יִחְיֶה ist. **10** Über וְהָיָה s. zu v. 9; darnach wird וְעָמְדוּ zu lesen sein. Engedi, heute ʿAin ǧidî (auch ausser Pausa עֵין גֶּדִי st. עֵין גְּדִי) ist im AT mehrmals genannt und liegt ungefähr in der Mitte des Westrandes des Toten Meeres. Dagegen ist Eneglaim nicht ganz so sicher zu deuten. HIERONYMUS: Engallim in principio maris mortui, ubi Jordanes ingreditur". In der That sucht man es in ʿAin Fešḫa am Nordwestende des Toten Meeres. Anders, falls es mit אֶגְלַיִם (Jes 15 8), das in Moab also östlich vom T. Meere lag, zu identifizieren wäre; indessen ist diese Identifikation unwahrscheinlich. מִשְׁטוֹחַ לַחֲרָמִים, ein Ort zum Ausbreiten von Netzen ist, wenn das Meer so genannt wird, so viel als *ein Wurfort für Netze;* anders 26 5 14 (s. z. St.); aber diese Verschiedenheit ist kein Argument gegen die Ächtheit der Worte an dieser Stelle (CORNILL). יִהְיוּ sc. הַמַּיִם, wenn nicht יִהְיֶה (LXX, Pesch., Vulg.) zu lesen ist. לְמִינָה (in Pesch. fehlend), wo schon das Fehlen des Mappik auffällt, ist bei seiner Stellung vor dem Nomen, auf das es sich bezieht, höchst zweifelhaft; מִין, in der Mischna häufig, ist ein Wort der spätern bibl. Litteratur (in PC öfter). Natürlich ist das grosse Meer das mittelländische. **11** Aber selbst wo die heilsamen Wirkungen der Tempelquelle nicht hinzureichen vermögen, geschieht es den Israeliten zum Segen. *Sümpfe* (das א in בִּצֹּאתָיו ist zu tilgen) *und Lachen sollen nicht* (l. לֹא) *gesund werden,* damit die Israeliten fernerhin davon her das ihnen nötige Salz beziehen können (vgl. Zph 2 9). **12** Die Fruchtbarkeit eines Baumes, der an Wasserbächen gepflanzt ist, ist im AT sprichwörtlich (Jer 17 8 Ps 1 3). So soll auch hier jedesmal in seinen Monaten (לְ distributiv wie Jes 47 13 Ps 73 14, vgl. Hes 26 16 32 10) jeder Baum an der Tempelquelle seine Frucht bringen, und zwar stets eine Frühfrucht, die ja als besonders zart gepriesen wird. Und nicht blos dienen diese Früchte zur Nahrung, sondern auch die Blätter zur Heilung; gedacht ist an den medizinischen Gebrauch (vgl. JSir 38 1–8), der natürlich älter ist als die entsprechende Wissenschaft. Vgl. Apk Joh 22 2.

Hes.'s Beschreibung der Tempelquelle hat zunächst einen realen Grund. Thatsächlich entsprang auf dem Tempelberge eine Quelle (vgl. im Aristeasbrief: ὕδατος ἀνέκλειπτος σύστασις ὡς ἂν καὶ πηγῆς ἄνωθεν πολυρρύτου φυσικῶς ἐπιρρεούσης; TACITUS Hist. V, 12: fons perennis aquae, cavati sub terra montes; ROBINSON, Paläst. II, 159—163). Und von jeher glaubte man im Rauschen der Quellen die Stimme des Numens zu vernehmen und schrieb ihnen besondere Kräfte zu, wenn auch bei den Israeliten die Spuren heiliger Quellen seltener sind als bei Phöniziern und Syrern (doch vgl. עֵין מִשְׁפָּט Gen 14 7, עֵין־שֶׁמֶשׁ Jos 15 7, בְּאֵר לַחַי רֹאִי Gen 16 14, die Heiligtümer von Beerseba, Dan und ferner I Reg 1 9 33 II Reg 5 10 etc.) Eine Anspielung auf die Tempelquelle (freilich wäre sie darnach nur ein spärliches Wässerlein gewesen) kann man schon aus Jes 8 6 herauslesen. Aber wie kommt es mit einem Male zu ihrer wunderbaren Wirkung auf die unbelebte Natur? Hier lässt sich ein dogmatisierendes Moment in Hes.'s Zukunftserwartung kaum verkennen. Eine Umwandlung auch der unbelebten Natur für die Zeit der herrlichen Zukunft hatte schon Jesaja vorausgesehen (32 15). Das ist für Hes. feststehende Erwartung geworden.

Und nun gar wie stimmte es zu Gottes Wohnen im Tempel, dass dem Tempel so nahe die Wüste Juda lag und kaum viel weiter das Tote Meer, „dies Gegenbild alles Lebens“ (Smend)? Hier zu allererst galt es, dass „die Wüste zum Fruchtgarten werden“ müsse, und diesen Segen trug in sie hinaus eben das Wasser, das aus dem Heiligtum hervorquoll, wo Himmel und Erde sich berührten — wir dürfen seinen Ursprung nach Hes.'s Intention sicher ins Allerheiligste selbst zurückverlegen. Damit zeigt sich hier aufs Neue bestätigt, was sich in allgemeinerer Weise nachweisen lässt, wie in den Zukunftsgemälden die Züge wiederkehren, mit denen man das goldene Zeitalter der Urzeit sich geschmückt gedacht hatte: auch Eden hatte ja der bewässernde Strom nicht gefehlt, dem der Garten seine Fruchtbarkeit verdankte. Nicht zu übersehen ist aber der Zusammenhang, in dem bei Hes. die Beschreibung der Tempelquelle erscheint. Erst wenn der Kultusort wieder in seine Rechte eingetreten ist und namentlich, wenn die Kultusordnung richtig innegehalten wird, wird sich der grosse Segen über das Land ergiessen (vgl. die Stücke des geistesverwandten Haggai 1 7–11 2 15–19). So kann auch bei dieser herrlichsten Schilderung innerhalb dieses letzten Abschnittes schliesslich nicht zweifelhaft bleiben, woran Hes.'s Hauptinteresse haftet. Betrachten wir aber den Segen, den er ins Auge fasst, so ist einfach zuzugestehen, dass derselbe ein rein materieller ist: er besteht lediglich in üppiger Fruchtbarkeit und wunderbarem Reichtum des Landes. Und ferner: er kommt ausschliesslich dem palästinensischen Lande und den Israeliten zu Gute; daran darf man sich durch die ntl. Ausführung (Apk 22 2) nicht irre machen lassen: Vielleicht, dass dies Letztere uns sogar geradezu den Schlüssel an die Hand giebt zum Verständnis von Hes.'s Gedanken: Es gehören für seinen Glauben Kanaan und Jahwe, und Israel und Jahwe untrennbar zusammen (vgl. Einleitung III). Damit ist aber auch gegeben, dass die Schranke des Partikularismus für seine Religionsauffassung noch nicht gehoben ist. Die Tempelquelle ist nach Hes. ein feststehender Zug der apokalyptischen Schilderung geblieben (vgl. Jo 4 18 Sach 14 8 Ps 46 5). Über die ganze Art unserer Auslegung dieses Stückes vgl. noch Schlussbemerkung 2 zu Cap. 40–48.

b) **Die Grenzen des Landes 47 13–20.** 13 גֵּה ist bloser Schreibfehler für זֶה; das ה am Schlusse ist wohl Veranlassung geworden, dass der Artikel in גְּבוּל fälschlich ausfiel. *Das ist die Grenze, innerhalb deren ihr das Land verteilen sollt* (vgl. zu 45 1) *den zwölf Stämmen Israels.* Dass Hes. die Wiederherstellung von Gesamtisrael erwartet, ist schon aus 37 15–22 bekannt. Dabei sollen, da Levi besonders abgefunden wird, Ephraim und Manasse je einen selbständigen Landesanteil erhalten (48 4 5). Das will jedenfalls der Schluss besagen: *Joseph zwei Landlose* (l. חֲבָלִים); indessen wird man bei diesen Worten den Eindruck einer Glosse kaum los. 14 *Ihr sollt es zum Erbbesitz erhalten einer wie der andere,* d. h. jeder ein gleich grosses Stück. Zu נָשָׂא יָד vgl. zu 20 5 f.

α) Die Nordgrenze v. 15–17. Es wird schwerlich je gelingen, die Nordgrenze mit Sicherheit zu bestimmen; denn die Orte, welche unser Text namhaft macht, werden von den verschiedenen Sachkundigen ganz verschieden identificiert. Zudem ist unser Text selber nicht ganz in Ordnung. Zur Kontrolle kann wenigstens 48 1 benützt werden, während Num 34 7–9 nur mit Vorbehalt zur Vergleichung heranzuziehen ist. 15 Ihren Anfang nimmt die Grenze am mittelländischen Meere *in der Richtung* (der Artikel in הַדֶּרֶךְ ist zu streichen) *nach Hethlon,* d. h. sie wird im rechten Winkel zum Meere auf Hethlon zulaufen: damit braucht der Punkt nicht erst noch angegeben zu werden, an welchem sie das Meer erreicht (gegen Cornill), zumal wenn Hethlon nicht weit vom Meere entfernt liegt. In der That wäre es blos zwei Stunden

von der Küste, wenn es mit Recht in dem heutigen Heitela zwischen Nahr el Kebîr und Nahr ʿAkkâr gefunden wird (so Furrer ZDMG VIII 27). Anders v. Kasteren (Revue biblique 1895 23 ff.), der wohl mit mehr Recht die ideale Nordgrenze mit dem Nahr el-ḳâsimije und dem Fuss des Hermon zusammenfallen lässt. Ihm ist Ḥetlon = ʿAdlûn, nördlich der Mündung des Ḳasimije, und „der Weg nach Ḥetlon" der Übergang über diesen Fluss. Die weitern Worte: *bis wo es nach Zedad hineingeht* beanstandet Cornill. Nicht nur dass sonst לְבוֹא häufig mit dem gleich **16** folgenden חֲמָת verbunden wird, thatsächlich hat LXX צְדָד nach חֲמָת gelesen (freilich dahinter חֲמָת noch einmal). Wir möchten ihr darin folgen und übersetzen: *bis wo es nach Hamath hineingeht.* „Der Punkt, wo man nach Hamath geht, ist die Senkung zwischen dem Libanon und dem Hermon, durch welche man nach Coelesyrien kam" (Buhl, l. c. II 1 43). Folgt nun nach unserer Annahme צְדָד (Cornill streicht es als Glosse aus Num 34 8), so muss es östlich von jenem Punkte liegen. Sicher aber gehen Furrer (l. c. 28) und Wetzstein (Reiseber. 88) zu weit, wenn sie es mit dem heutigen Ṣadad an der Strasse von Damaskus nach Emesa zusammenbringen wollen. Nach v. Kasteren ist es = Ḫirbet serâdâ zwischen Merǧ ʿajjun und dem Hermon (vgl. LXX u. Sam. zu Num 34 8). בֵּרוֹתָה = בֵּרֹתַי II Sam 8 8, nach letzterer Stelle zum Reiche von Zoba gehörig, ist vielleicht = Bereitân, südlich von Baalbek am Westfuss des Antilibanos (Furrer l. c. 34). סִבְרַיִם ob = זִפְרֹן Num 34 9 (dieses = Zaferâne zw. Emesa u. Ḥamath [Furrer l. c. 28] oder = Zifrân n. ö. von Damaskus [Wetzstein l. c. 88]) oder ob = סְפַרְוַיִם (so Halévy)? v. Kasteren identificiert es mit Ḫirbet sanbarije, etwas südlich von Ḫirbet serâdâ. Da LXX weiter ηλιαμ liest und dazu einen Grund haben muss, war wohl noch ein fernerer Ort genannt. Cornill denkt an חֵילָם (II Sam 10 16; resp. חֵלָאם v. 17), wo David den grossen Sieg über die Aramäer erfocht. Wenn auch nicht nachweisbar, „so scheint es doch nach dem ganzen Zusammenhang der Erzählung II Sam 10 nicht weit nördlich vom Jordan an der Grenze von Aram und Israel gelegen zu haben". Bei dieser Auffassung wäre auf dieses Ḥelam zu beziehen, was nach dem gegenwärtigen Texte auf Sibraim geht, dass es *zwischen dem Gebiet von Damaskus und dem von Hamath* liegt. חָצֵר הַתִּיכוֹן, *das mittlere Ḥazer* ist höchst auffällig; offenbar soll damit der nordöstlichste Grenzpunkt bezeichnet werden; als solchen aber nennt v. 17 (auch 48 1): Ḥazer Enon (48 1 Num 34 9: עֵינָן). Das wird hier einfach herzustellen sein (חֲצֵרָה עֵינוֹן). Der Ort liegt *an der Grenze von Hauran;* dieser Name erscheint hier zum ersten Male, die bekannte transjordanische Gegend = Auranitis bezeichnend, nicht = Ḥawarîn (Furrer, l. c. 28), das viel weiter nördlich ist. Dem entsprechend ist auch Ḥazer Enon selber nicht = Karjatên (Furrer l. c.), sondern seiner Bedeutung („Quellenhof") entsprechend vielleicht = Bânjâs an den Jordanquellen (nach v. Kasteren = El-ḥaḍr, östlich von Bânjâs). **17** ist nicht blos müssige Wiederholung des Vorigen; vielmehr wird hier, wie Hitzig zuerst erkannt hat, Bezug genommen auf das angrenzende Ausland, und zwar sind, wenn wir einen erträglichen Text erhalten wollen, zur Richtschnur zu nehmen die Worte in 48 1: גְּבוּל דַּמֶּשֶׂק צָפוֹנָה אֶל־יַד חֲמָת, *so dass das Gebiet von Damaskus nordwärts bleibt zur Seite von Hamath.* Darnach dürfte

auch hier schon gesagt gewesen sein, dass das Gebiet von Damaskus mit Hamath daneben vom künftigen israelitischen Gebiete ausgeschlossen sei. Dementsprechend möchte ich vorschlagen hinter עֵינוֹן etwa zu lesen (vgl. auch CORNILL z. St.) וּגְבוּל־דַּמֶּשֶׂק צָפוֹנָה עַל־פְּנֵי גְּבוּל חֲמָת. Dass für וְאֵת zu lesen ist זֹאת (ebenso v. 18 19 vgl. v. 20) ist längst erkannt; also: *Und es soll die Grenze vom Meere nach Ḥasar ʿEnon laufen, dass das Gebiet von Damaskus nördlich liegen bleibt vor dem Gebiete Hamaths hin; das ist die Nordseite.*

β) Die Ostgrenze **18**. Sie geht vom östlichsten Punkte der Nordgrenze bis in den Süden des toten Meeres nach Thamar (l. st. תָּמֹדּוּ nach LXX תָּמָרָה [vgl. v. 19]; ob dies [auch I Reg 9 18 Kĕtīb] = Kurnub [ROBINSON]?). Darüber ist kein Zweifel; aber sonst ist der Text unsicher und wird erst glatt durch die Emendation CORNILL's, welcher zunächst verlangt, dass der v. 17 genannte nordöstlichste Punkt wieder eingesetzt werde und zwar: מֵחֲצַר עֵינוֹן אֲשֶׁר בֵּין חַוְרָן. Die Entstehung des מ vor בֵּין erklärt er sich eben aus dem Ausfall der betr. Worte und seinerseits hätte dann das erste מ alle folgenden vor בֵּין nach sich gezogen. Er übersetzt also: *Und die Ostseite: Von Ḥasar ʿEnon, welches an der Grenze zwischen den Gebieten von Hauran und Damaskus liegt, bildet zwischen* (בֵּין) *Gilead und dem Lande Israel der Jordan die Grenze* (l. מַגְבִּיל LXX) *bis ans östliche Meer bis nach Thamar: dies* (זֹאת, LXX vgl. zu v. 17) *ist die Ostseite.* Sehr zu beachten ist, dass Hes. das Ostjordanland gänzlich ausser Betracht lässt.

γ) Die Südgrenze **19**. Ihr östlichster Punkt ist Thamar (vgl. zu v. 18). Von hier geht sie *zum Haderwasser* (vgl. Num 20 1–13) *bei Kades* (Barnea), dem heutigen ʿAin Ḳadîs im Lande der Azâzime (H. C. TRUMBULL, Kadesh Barnea, New York 1884; GUTHE ZDPV VIII 182 ff.), weiter *nach dem Bache* (l. נַחְלָה); gemeint ist (vgl. Num 34 5), der sogen. „Bach Ägyptens" (anders freilich WINCKLER, altorient. Forschungen 1 29, welcher מִצְרַיִם auf einen nordarabischen Stamm Muṣur bezieht), d. h. das Wâdi el-ʿArîš, der letzte östl. Zufluss des Mittelmeeres, an dessen Mündung ʿΡινοκόρουρα lag. L. wieder זֹאת st. וְאֵת (s. zu v. 17 f.).

δ) Die Westgrenze **20**. Diese bildet (l. wie v. 18: מַגְבִּיל) das mittelländische Meer *bis gegenüber der Stelle, wo es nach Hamath hineingeht* (vgl. zu v. 15 f.).

Ein Vergleich der von Hes. genannten Grenzen mit den entsprechenden Bestimmungen in Num 34 1–12 zeigt, dass die Angaben in PC und Hes. sich für die Westgrenze decken und für die Nordgrenze ungefähr gleich ausführlich sind, dass dagegen für Ost- und Südgrenze PC weitläufiger ist; dazu wird Num 34 13–15 das Ostjordanland, das für Hes. gänzlich ausser Betracht fällt, nachgetragen. Es ist auch hier wieder zu sagen: Hätte Hes. Num 34 als altmosaische Verordnung gekannt, so wären seine Abweichungen davon ebenso schwer zu verstehen, als das umgekehrte Abhängigkeitsverhältnis leicht vorstellbar ist (vgl. STEYNIS, l. c. 114—121).

c) **Die Verteilung des Landes 47 21—48 29.** Vgl. Fig. 5. α) An die Gerim **22 23.** Dass die unter Israel wohnenden Fremden wie geborene Israeliten Besitzer von Grund und Boden werden können, geht über die bisherigen namentlich seit dem Dtn zahlreicheren Bestimmungen zu ihren Gunsten weit hinaus; aber es ist mir nicht zweifelhaft, dass die Gerim, die Hes. im Auge hat,

Beschnittene sind (vgl. mein cit. Buch S. 112). Auch beschränkt sich die genannte Konzession, auf Gerim, die schon Söhne unter Israel gezeugt haben. Die Erwerbung von Grundbesitz war jedenfalls die Vorstufe zur Vollbürtigkeit

	Dan		r.
	Asser		l.
	Naphtali		r.
	Manasse		R.
	Ephraim		R.
	Ruben		L.
	Juda		L.
Fürstenlana 25000	25000 / 10000 *Leviten* 10000 *Priester* □ *Tempel* *Priester* 5000 *Gemeindetrift* · Stadt 250 · *Gemeindetrift.*	*Fürstenland*	
	Benjamin		R.
	Simeon		L.
	Jssachar		L.
	Sebulon		L.
	Gad		l.

Fig. 5: Die Verteilung des Landes.

innerhalb des israelitischen Gemeindeverbandes, und diese scheint in Israel (nicht anders als z. B. in Athen) in dritter Generation erlangt worden zu sein (vgl. Dtn 23 2–9 und m. Buch 173). Praktisch sollte wohl der Anschluss dieser Gerim eine numerische Verstärkung der beschränkten Zahl des Volkes bedeuten. Wenn übrigens Hes. hier schon Gerim kennt, welche inmitten der

Israeliten Söhne gezeugt haben, so liegt der Schluss sehr nahe, dass Gerim mit dem Volke schon ausgezogen sind. Ist dieser Schluss richtig, so hat sicher kaum etwas so sehr zur Annäherung der Gerim an die Israeliten beigetragen als gerade das Exil: es dürfte daher wohl auch die Koordination der Ausdrücke גֵּר und אֶזְרָח, die im Heiligkeitsgesetz ständige Formel ist, im Exil entstanden und hier überhaupt zum ersten Male ausgesprochen sein (vgl. m. Buch 110 f.). יפלו wird als Hiph. zu lesen sein. In der Punktation als Kal erblickt Hitzig vielleicht nicht ohne Unrecht eine Gehässigkeit: diese גֵּרִים würden selber eine נַחֲלָה der Juden werden (vgl. Zph 2 9) statt eine zu erhalten; ebenso möchte Cornill die Entstehung des seltsamen, in LXX fehlenden וְהָיָה zu Anfang des Verses erklären, „welches die kategorische Forderung in einen hypothetischen Fall umbiegen" soll. Das entspräche durchaus der spätern Stimmung gegen die גֵּרִים (vgl. m. Buch 340—344).

β) An die sieben nördlichen Stämme 48 1–7. **1** Für das schwierige אֶל־יַד schlägt Cornill nach 47 15 מִן־הַיָּם vor, zwar ohne sich auf eine äussere Bezeugung für diese Lesung berufen zu können. Indessen konnte sich ein Abschreiber leicht versehen, da gleich darauf auf ein zweites צָפוֹנָה ein אֶל־יַד folgte. Schon aus dem Vergleich mit den folgenden Versen geht deutlich hervor, dass für das anstössige פְּאַת־קָדִים הַיָּם zu lesen ist מִפְּאַת קָדִים וְעַד פְּאַת יָמָּה (so auch hier schon LXX). Es ist nämlich etwas Neues, dass die Stämme ihr Gebiet vom Ostende bis zum Westende des Landes besitzen sollen. Noch bedarf der Korrektur וְהָיוּ לוֹ; gewöhnlich ändert man nach LXX: וְהָיָה לוֹ, *so dass es ihm* (sc. Dan, der dem Schriftsteller schon vorschwebe) *zufällt;* aber das ist ein prekäres Auskunftsmittel, wie denn auch bei Kautzsch die Worte eingeklammert werden (vgl. dort die textkrit. Anm.). Mit unbedeutender Änderung des nach LXX korrigierten Textes möchte ich vorschlagen וְהָנְחֲלוּ (Hoph. vgl. Hi 7 3). Diese Emendation hat den Vorteil, dass nun auch אֶחָד sein regens erhält, also: *Und dies sind die Namen der Stämme: Im äussersten Norden vom Meere in der Richtung nach Hethlon bis wo es nach Hamath hineingeht bis hin nach Hazar Enan* (= Hazar Enon 47 16), *so dass das Gebiet von Damaskus nordwärts bleibt zur Seite von Hamath* (vgl. zu 47 17), *soll zugewiesen erhalten von der Ostseite bis zur Westseite Dan einen Erbanteil.* **2—7** Die umständliche Wiederholung je gleicher Worte erinnert schon ganz an den Stil von PC.

γ) Die heilige Hebe 48 8–22 (vgl. 45 1–8). Sie umfasst im weitern Sinne **8** αα) Priester- (v. 10–12) ββ) Leviten- (v. 13 f.) γγ) Stadt- (v. 15–20) und δδ) Fürsten-Gebiet (v. 21 f.). Ihre Breite (Dimension Nord-Süd) beträgt 25 000 E., ihre Länge (West-Ost) entspricht einem der Stammanteile, d. h. sie reicht von der Ostgrenze des ganzen Landes bis zur Westgrenze. Von dieser Hebe im weitern Sinne wird eine Hebe „für Jahwe" im engern Sinne unterschieden **9**, welch letztere blos Priester- und Levitenland in sich befasst. Ihre Länge (West-Ost) beträgt 25 000 E., ihre Breite (Nord-Süd) 20 000 E. (l. st. עֲשֶׂרֶת wie 45 1 und nach der ursprünglichen Lesart der LXX: עֶשְׂרִים; über den vermutlichen Grund der Änderung s. zu 45 1). Es folgt die nähere Ausführung:

αα) Das Priesterland (10–12). In **11** ist eine andere Wortteilung nötig, nämlich הַמְקֻדָּשִׁים בְּנֵי (LXX, Targ., Pesch.). Über den Vorzug der Priester

vor den Leviten vgl. zu 44 10–16. **12** Heilig ist die ganze Hebe für Jahwe (im Gegensatz zur weniger heiligen Hebe im allgemeinen Sinne); aber von dieser Hebe für Jahwe ist das Priesterland selber wieder Hebe und insofern als Heiligeres im Heiligen קֹדֶשׁ קָדָשִׁים (zu diesem Begriff vgl. zu 41 4 43 12 45 3). In den letzten Worten עַל גְּבוּל הַלְוִיִּם (so ist zu lesen) hat man mit Recht über die Lage des Priesterlandes eine Bestimmung gefunden; sie erinnern nämlich durchaus an die Grenzbestimmungen in den vorhergehenden Versen. Nun aber ist der Prophet dabei stets von Nord nach Süd gegangen, also muss es auch hier heissen, dass das Gebiet der Priester südlich von dem der Leviten gelegen habe. Das ist um so weniger selbstverständlich, als Hes., der sonst die Reihenfolge von Nord nach Süd genau innehält, vom Priesterland spricht, ehe er das Levitenland nur erwähnt. Aber er geht hier von der gewöhnlichen Ordnung ab, um das Heiligste vor dem Heiligen zu nennen. Bestätigt wird unser Schluss betr. die Lage des Priesterlandes durch die Angabe, dass der Tempel in der Mitte der ganzen Theruma gelegen habe (v. 8).

ββ) Das Levitenland (13f.). **13** L. וְלַלְוִיִּם (LXX, Vulg.). Natürlich ist die Länge wieder die Dimension Ost-West, die Breite Nord-Süd. 13^b würde in seiner jetzigen Gestalt blos besagen, dass jegliche Länge 25000 E. betrug, was natürlich rein tautologisch wäre. Da v. 14 eine Bestimmung enthält, die (wegen 14^b) sowohl Priester als Leviten angehen muss, ist richtig erkannt worden, dass die Aussage 13^b auch schon Priester- und Levitenland zusammen betrifft. Darnach ist LXX im Rechte, indem sie הַכֹּל las und am Schlusse עֶשְׂרִים st. עֲשֶׂרֶת, *zusammen 25000 E. lang und 20000 breit.* **14** Was Jahwe heilig ist, darüber dürfen Menschen nicht verfügen; denn heilig ist es gerade, insofern es aller profanen Berührung entzogen und ihm ausgesondert ist. Für יָמֵר wird der Plural zu setzen sein oder zu lesen: יוּמַר (Ewald, Cornill: *es soll vertauscht werden* [dann aber entsprechend schon יִמָּכֵר LXX]). עָבַר scheint terminus der bürgerlichen Rechtssprache gewesen zu sein, indem es von einem Besitze heisst: in andere Hände übergehen (vgl. Jes 45 14). Zu רֵאשִׁית vgl. zu 44 30.

γγ) Das Stadtgebiet 15–20. **15** Von der v. 8 ausgesteckten Breitendimension (Nord-Süd) von 25000 E. für die Theruma bleiben, nachdem wir über die Verwendung der 20000 (v. 13) unterrichtet sind, in der That noch 5000 für das Stadtgebiet übrig. Diese ziehen sich in einer Länge (West-Ost) von 25000 E. vor dem Priesterland hin. Aber das Stadtgebiet gehört nicht mehr zur Hebe im engern Sinne (v. 9), es ist vielmehr profan. Und nun gilt es sorgsam zu verhüten, dass das Profane nicht unmittelbar an das Heilige stosse: diesem Zwecke dient die Aussteckung des מִגְרָשׁ, eines freigelassenen Raumes als Weichbildes. Die Stadt liegt in der Mitte des für sie abgegrenzten Gebietes. Sie wird **16**f. quadratisch vorgestellt; das Weichbild umgiebt sie gleichmässig auf allen Seiten, und zwar entfallen auf dasselbe, da jede Seite der Stadt 4500 E. hat, je 250 E. Nach dieser Angabe betrüge der Umfang Jerusalems gegen $9^1/_2$ km, während Josephus (B. I. V, 4 3) ihren Umfang auf 33 Stadien = c. 6 km angiebt. Das doppelte חֲמֵשׁ (v. 16) ist ein schönes Beispiel für Dittographie. **18** Misst die Stadt von Ost nach West 4500 E., wozu

2×250 E. Weichbild kommen, so bleiben, bei der Gesamtlänge von 25000 E. ausgestreckten Gebietes, nach Osten wie nach Westen je 10000 E. Länge (Breite: 5000) übrig. Dieses übrige Land ist dazu da, den Städtern Unterhalt und Nahrung zu gewähren. Ob es das kann, d. h. ob es dazu fruchtbar genug ist, daran ist für Hes. kein Zweifel. Es wird ja in der herrlichen Zukunft das Land überhaupt ein Paradies sein an Fruchtbarkeit. Dass עֹבְדֵי הָעִיר alle Bewohner der Stadt (d. h. nicht etwa die „Arbeiter“ im Gegensatz zu Nicht-Arbeitern) bezeichne, sollte eigentlich kaum noch gesagt werden müssen. Fragen kann man blos, ob עָבַד im Hebr. gebraucht werde, wie das lateinische colere urbem (Smend), oder ob im Ausdruck ein besonderer Hinweis liege darauf, dass Hes. sich die künftigen Städter als Bauern vorstelle, wie ja auch die frühern Propheten für das Bauernleben besondere Sympathieen hatten. Dass Hes. sich die künftigen Stadtbewohner so vorstellt, ist wohl wahrscheinlich; aber jedenfalls darf man sich zum Beweis dafür nicht auf diese Stelle stützen, da gegen die Möglichkeit jenes allgemeinern Gebrauches von עָבַד nichts einzuwenden ist. Die Worte וְהָיָה לְעֻמַּת תְּרוּמַת הַקֹּדֶשׁ (LXX etwas abweichend) dürften wohl als irrige Wiederholung zu streichen sein (vgl. die textkrit. Anm. bei Kautzsch; Cornill: das soll sein die Gemarkung der Stadt, ähnlich Toy). **19** Wir lesen mit LXX: יַעַבְדוּהָ und erklären עָבַד nach dem vorigen Verse: *Und was die Bewohner der Stadt anbelangt, so sollen sie Leute aus allen Stämmen Israels bewohnen.* Auf diese Weise wird die Stadt die Zusammenfassung des gesamten Zwölfstämmereiches in sich selbst darstellen. **20** Der ganze bisher besprochene Komplex, die heilige Hebe im engern Sinn (v. 9–14) *mitsamt* (אֶל = עַל, zu etwas hinzu, wenn nicht mit Cornill nach der Vulg.: וְאֵת zu lesen ist) *dem Stadtbesitz* umfassend, bildet ein Quadrat (רְבִיעִית, sonst = ein Viertel, während viereckig an den übrigen Stellen מְרֻבַּע oder רָבוּעַ heisst). Dieses wird hier *die gesamte Hebe* genannt, während v. 8 der ganze 25000 E. breite Landstrich von der Ostgrenze bis zur Westgrenze (also ein Rechteck) zur Hebe bestimmt wurde. In diesem letztern Falle wäre noch das Fürstenland, zu dessen Beschreibung Hes. nun übergeht, mit eingerechnet.

δδ) Das Fürstenland 21 f. Es soll sich von der Ostseite des v. 20 besprochenen Quadrates ostwärts (l. mit Smend für תְּרוּמָה hinter אֶלֶף: קָדִימָה) bis an den Jordan (resp. das tote Meer), von dessen Westseite westwärts bis zum Mittelmeere (l. עַד st. עַל) erstrecken, so zwar, dass es nach Nord und Süd von den anstossenden Stammesanteilen begrenzt wird. Und zwar werden die beiden Rechtecke, aus denen es nach dieser Bestimmung bestehen soll, einander gleich sein, indem die heilige Hebe (vgl. zu v. 20) in seine Mitte zu stehen kommt (das Femininsuffix des Kĕtīb in בְּתוֹכָה geht natürlich nicht auf תְּרוּמָה zurück, sondern ist neutrisch zu nehmen, wenn man nicht lieber mit Ḳĕrē das Masc.-suffix liest). **22** Die Bedenken, die neuerdings gegen diesen Vers erhoben worden sind, sind in der That gerechtfertigt. Abgesehen davon, dass über die Lage des Fürstenlandes keine weitere Bestimmung erwartet wird, ist die hier gegebene, sie sei *„vom Grundbesitze der Leviten und vom Grundbesitze der Stadt an* (wo bleibt der Grundbesitz der Priester?), *der mitten zwischen dem liegt, was dem Fürsten gehören soll“*, ein circulus vitiosus. Es ist ferner ver-

dächtig die antecipierte Nennung Benjamins, über dessen Lage wir noch gar nichts wissen. Nehmen wir dazu das Schwanken der Überlieferung (vgl. CORNILL z. St.), so wird der Eindruck, dass der Vers eine Glosse sei, unabweisbar.

δ) Die Verteilung an die fünf südlichen Stämme (48 23–29). Die wiederholte Beschreibung der Südgrenze **28** entspricht derjenigen der Nordgrenze (v. 1). Zu lesen ist נַחְלָה עַד־הַיָּם (vgl. 47 19) st. נַחֲלָה עַל־הַיָּם und in **29** בְּנַחֲלָה (LXX, Vulg.) st. מִנַּחֲלָה (vgl. 45 1 47 22).

d) **Die heilige Stadt 48 30–35.** Angegeben werden der Umfang der h. Stadt (vier Seiten à 4500 E. = 18000 E.) und die Namen ihrer zwölf Thore. Sie sind benannt nach den zwölf Stämmen; das entspricht zunächst dem, dass die Stadt von Leuten aus allen Stämmen Israels bewohnt sein soll (vgl. zu v. 19). Natürlich tragen die Nordthore die Namen von Stämmen, die nördlich von der Stadt, die Südthore von solchen, die südlich von ihr wohnen. Da Levi selbständig mitgezählt wird, werden Ephraim und Manasse in Joseph zusammengefasst. **30** Worin תּוֹצְאֹות verschieden sein soll von den Thoren, ist schlechterdings nicht abzusehen; es ist eigentlich blos Überschrift zum Folgenden. CORNILL, KAUTZSCH, GRÄTZ, TOY stellen v. 30ᵇ und 31ᵃ um: *Und dies sind die Ausgänge der Stadt — und zwar sind die Stadtthore nach den Stämmen Israels benannt: auf der Nordseite* etc. In der That gewinnt die Konstruktion dadurch ganz bedeutend, und das völlig überflüssige צָפוֹנָה **31** erklärt sich als eine durch die Umstellung notwendig gewordene Einfügung. In **32** ist st. וְשַׁעַר יוֹסֵף zu lesen "שַׁעַר י (LXX Pesch. Targ. Vulg.), in **34** zu Anfang וּפְאַת (dieselben Versionen) und st. שַׁעֲרֵיהֶם: וְשְׁעָרִים (LXX, Pesch.). **35** Der Name der h. Stadt ist fortan (מִיּוֹם) „Jahwe daselbst“ (שָׁמָּה ist hier lediglich als die vollgewichtigere Form für שָׁם als Schlusswort gewählt vgl. 23 3 32 29f.). Zur Sache vgl. Jes 60 14–22 62 2ᵇ (s. DUHM z. St.) Apk 21 2f. Es liegt nahe, in diesen Schlussvers mehr hineinzulegen, als er besagt. Sicherlich ist Hes.’s Meinung dabei viel mehr physisch bedingt gewesen als manche christliche Theologen es sich einbilden möchten. Es lag ihm bei der Benennung der h. Stadt sonderlich viel gerade am Namen Jahwes und an der Ehre dieses Namens, wie er dies denn auch durch sein ganzes Buch hindurch betont hat. Aber auch so ist es etwas Grossartiges, wie dieses Buch austönt, das wie kein anderes im AT den Untergang Jerusalems drastisch geschildert und seinen frühern Sündenwandel in den allerschwärzesten Farben ausgemalt hat.

Was die in diesem Capitel geschilderte Verteilung des Landes betrifft, so fällt vor allem ihre Künstlichkeit ins Auge. Jeder Stamm erhält sein Teil. Existieren aber überhaupt noch alle Stämme? Ferner soll ein jeder ein gleich grosses Stück bekommen (in direktem Widerspruch zu Num 26 53–56 33 54!). Braucht aber nicht, seiner Seelenzahl entsprechend, der eine Stamm mehr als der andere? Endlich sind die Grenzen gerade Linien, so dass die einzelnen Stammanteile geometrische Rechtecke bilden. Erlaubt dies die Bodenbeschaffenheit des Landes? Das sind lauter Fragen, die für Hes. gar nicht existieren: so völlig abstrahiert er von aller Wirklichkeit. Die einzige Konzession, die er an sie macht, ist, dass er der Lage des geschichtlichen Jerusalems entsprechend, die Zwölfzahl der Stämme in sieben nördliche und fünf südliche zerlegt. Im Übrigen aber erweist sich bei genauerem Zusehen gerade wieder ihre Reihenfolge als eine durchaus künstliche, die mit der Wirklichkeit so wenig rechnet, dass beispielsweise die Stämme des Nordens

Sebulon und Issachar dem Süden zugewiesen werden. Um diese ganze Reihenfolge zu verstehen, hat man, wie Smend mit Recht zeigt, auszugehen von der Benennung der Stadtthore. Die drei nördlichen und die drei südlichen werden nach den Leasöhnen (L) benannt, während die beiden Rahelsöhne (R) zwei östlichen den Namen geben. Das dritte östliche heisst nach dem einen Sohne Bilhas; ihm steht das nach dem andern Bilhasohne genannte diametral gegenüber, während die beiden übrigen westlichen Thore nach den Söhnen Silpas den Namen tragen. Dem entspricht nun die Verteilung der Stammgebiete. Zwar bleiben Stadt und Tempel, der Geschichte folgend, zwischen Juda und Benjamin liegen; indessen vertauschen sie den Platz mit einander; auf diese Weise nämlich kommen, die Theruma als Land des Stammes Levi gerechnet, gerade die drei Lea-Stämme, nach denen die Nordthore benannt sind, nördlich vom Heiligtum zu wohnen, während südlich von ihm die andern drei Leastämme angesiedelt werden, nach welchen die Südthore heissen. Wie ferner die südliche Gruppe der Leasöhne der Rahelstamm Benjamin im Norden begrenzen soll, so folgt nun nördlich von ihrer nördlichen Gruppe zunächst der andere Rahelstamm Joseph, resp. Ephraim und Manasse. Zu äusserst endlich folgen die Söhne der Mägde (l, r) drei im Norden, die schon früher die nördlichsten gewesen waren, einer (Gad) im Süden. Aus dieser Anordnung ergiebt sich von selbst: Es ist nach Hes. ein Unterschied zu machen zwischen vollbürtigen und halbbürtigen Stämmen, jenen „Söhnen der Mägde“; so gross ist der Wert, den er auf die Abstammung legt, und so wenig vermag er sich von der Schranke des Blutes freizumachen in seiner ganzen Religionsauffassung: denn dem Heiligtum näher oder ferner wohnen, heisst für ihn geradezu religiös eine wichtigere oder weniger wichtige Stelle einnehmen. Es ist damit einfach das in der ganzen Tempelanlage zu Tage tretende Prinzip einer Skala zunehmender Heiligkeit, natürlich in umgekehrter Abstufung, bis in seine Konsequenz verfolgt; je ferner vom Heiligtum, desto weniger Heiligkeit, desto mehr verliert Grund und Boden — daran hängt für Hes. schliesslich die Religion — an Wert, daher er denn für jene Israeliten zweiten Ranges gerade gut genug wird. Aus dieser rein physischen Auffassung der Heiligkeit ist diese künstliche Anordnung herausgewachsen. (Zur Sache vgl. Num 2). Es ist aber die Künstlichkeit ihrerseits ein Element nicht lebendiger Prophetie, sondern der ihr auf dem Fusse folgenden Apokalyptik.

Den letzten Abschnitt Cap. 40—48 überhaupt und namentlich seine allgemeinere religionsgeschichtliche Bedeutung betreffend, verweise ich auf meine Habilitationsvorlesung: Der Verfassungsentwurf Hes.'s in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung, Freiburg und Leipzig, 1896. Ich möchte hier blos noch auf zwei Punkte eingehen:

1) Man ist oft geneigt, in diesen letzten neun Capiteln eine Art Anhang zu sehen, der an das schon fertige Buch angetreten wäre und mit Leichtigkeit von ihm abgelöst werden könnte. Ja, schon ist die Vermutung aufgetaucht, ob sie überhaupt ein Werk Hes.'s und nicht vielleicht blos eines seiner Schüler seien (vgl. P. Volz, die vorexil. Jahweprophetie u. der Messias p. 84 Anm. 1). Eine solche Auffassung wird dem Sinne dieser Capitel nicht gerecht. Sie sind weit weniger ein Appendix als der krönende Abschluss des ganzen Buches. Man darf geradezu sagen, auf sie sei das ganze Buch angelegt. Nachdem die alte Ordnung umgeschüttet und vernichtet ist (Cap. 1—24), werden durch die Demütigung der störenden Nachbarn (Cap. 25—32) wie durch die Wiederherstellung von Land und Volk (Cap. 33—39) die Bedingungen geschaffen, unter denen die neue Ordnung der Dinge (Cap. 40—48) Platz greifen kann, eine Ordnung, durch welche Land und Volk das immerwährende Heil verbürgt wird, weil sie Gott giebt oder zu geben sucht, was Gottes ist. In ihr verwirklicht sich, was in der alten nicht möglich war: Dort hatte wegen der Sünden des Volkes Jahwe sein Heiligtum schliesslich verlassen müssen. Hier ist auch bei allem fernern Vorhandensein der Sünde (vgl. z. B. 45 20) doch immer gleich schon ihre Lösung mitgegeben: Sühne, Reinigung, Entsündigung. So kann denn Jahwe sein Heiligtum wieder beziehen (43 4), um bleibend darin zu wohnen (48 35). Wer diesen einfachen Zusammenhang durchschaut, der kann diese Capitel nicht mehr als ein blosses

Plus ansehen. Damit kann er sich freilich auch der Konsequenz nicht entziehen, dass das prädominierende Interesse Hes.'s das kultische ist, und dass das Gerede, er sei der „Vater des Judentums", doch nicht ganz aus der Luft gegriffen ist. Es gab allerdings einst einen Weg, und er ist auch jetzt noch nicht von Allen verlassen, auf dem man sich um diese Konsequenz zu drücken suchte, und das ist der folgende:

2) Unserer rein „realistischen" Auffassung dieser Schlusscapitel steht eine andere gegenüber, die Hes.'s Worte allegorisch ausdeuten möchte. Ein Beispiel mag dies erklären. Zu 46 9 (s. unsere Auslegung) bemerkt Hengstenberg (II 299): „Der Grund der Bestimmung, dass man bei den Festen nicht zu demselben Thor herausgehen solle, durch das man hineingekommen, kann nicht in der Vermeidung des Gedränges gesucht werden: dann müsste verordnet sein, dass Alle durch das gleiche Thor hinein- und durch das entgegengesetzte herausgehen sollten. Der Grund kann nur ein theologischer sein, der abzubilden, dass man als ein Anderer aus dem Heiligtum gehen soll als der man hineingekommen, oder was auch der Apostel sagt Phil 3 13: „„ich vergesse, was dahinten ist und strecke mich nach dem, was vorne ist!"" Einer solchen Auffassungsweise boten namentlich die Worte von der Tempelquelle willkommene Nahrung. Einen wahrhaft klassischen Ausdruck hat sie denn auch gefunden in W. Neumanns exegetischem Versuch zu Hes 47 1–12, die Wasser des Lebens 1849, worin er auf 131 Grossquartseiten mit Aufwendung bedeutender Gelehrsamkeit den Nachweis zu führen sucht, wie für das prophetische Auge die „Rune" des Wassers „das heilig selige verklärte Gottesleben" sei. Eine neuere Theologie ist nüchterner und einfacher geworden; sie sucht nicht Geheimnisse noch Rätsel zu entdecken, wo sie keine findet; sie nimmt die Worte, wie sie sich geben, und ist aber auch nicht so kleinmütig und ungläubig, dass sie nicht einen Propheten bei diesen seinen Worten zu nehmen wagte, wo er ein Wunder göttlicher Allmacht, wie die Umwandlung des unfruchtbaren Landes durch die Segenswirkung der Tempelquelle zu verkündigen hat. Sie kann sich damit eines etwas unbefangeneren „Hörvermögens den Quellen gegenüber" rühmen, und so darf, wenn Hes. seine Verordnungen ausdrücklich zu dem Zwecke aufstellt, dass das Volk darauf Acht habe und sie zur Ausführung bringe (43 11), der aufrichtige Exeget hoffen, seiner Pflicht Genüge geleistet zu haben, wenn er sich nur redlich bestrebt hat, den Wortsinn möglichst klar und deutlich herauszustellen. Es mag denn auch in diesem Falle die Exegese selbst für die Richtigkeit der ganzen hier vertretenen Auffassung reden. In wiefern bei einer solchen Hes. kleiner vor uns dastehen sollte, weiss ich selber wirklich nicht. Man vergegenwärtige sich den Augenblick, in welchem er schreibt: Der Tempel zu Jerusalem liegt in Trümmern, niedergebrannt; die Mauer der Stadt niedergerissen, das Land verwüstet und seiner Bewohner entleert und diese in alle Winde zerstreut. Hes.'s nächste Umgebung völlig mutlos, das Reich des fremden Siegers, dem das heilige Volk unterworfen ist, auf dem Gipfel seiner Macht — und trotzdem sieht er den Tempel der Zukunft, sieht ihn so genau, einen Stein auf dem andern, dass er ihn bis ins Kleinste ausmessen kann, sieht die Mauern der künftigen Stadt mit ihren zwölf Thoren, sieht das Land in voller Blüte und Fruchtbarkeit und die Leute aus allen Stämmen zurückgekehrt, die nur das Loos darüber zu werfen brauchen, um es auf immer zu besitzen: Das ist ein Wandeln im Glauben als wie in einem Schauen, und das ist das ächt Prophetische: mitten im Jammer der umgebenden Welt die Thaten des Gottes sehen, der alle Dinge wendet. Das Neue ist schon geschaffen, ist schon vorhanden — in übersinnlicher Realität; einstweilen sieht es nur, wem Gott dazu das Auge geöffnet hat. Es bleibt blos übrig, dass er es in diese Weltwirklichkeit einführe, und Aller Augen wird es offenbar werden.

SACHREGISTER.



